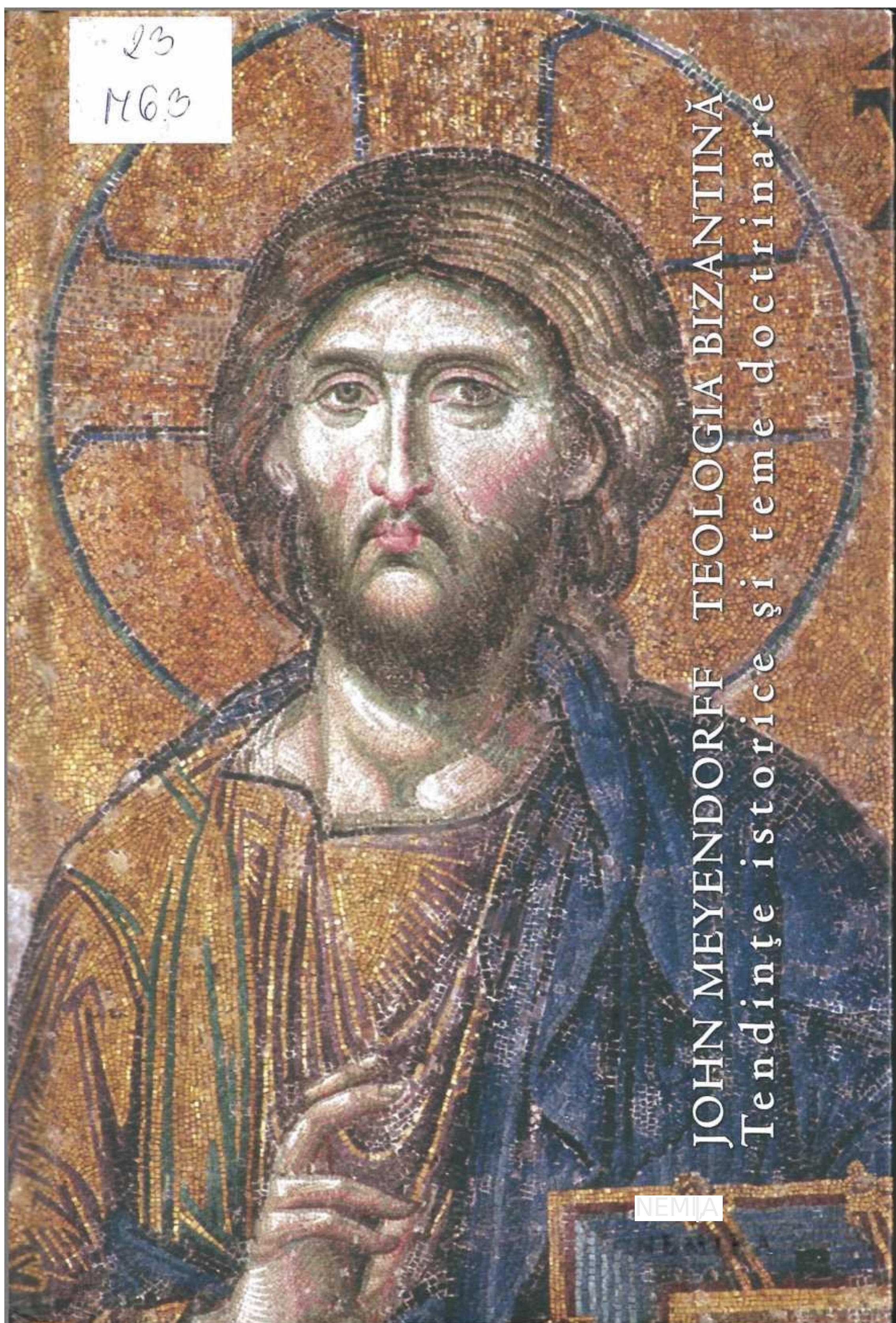

23
M63
JOHN MEYENDORFF TEOLOGIA BIZANTINĂ
Tendințe istorice și teme doctrinare
NEMIRA

John Meyendorff (de fapt, preotul profesor doctor Jean Meyendorff) s-a născut într-o suburbie a Parisului, la Neuilly sur Seine, la 17 februarie 1926. A primit educaţie franceză, din copilărie şi până la doctoratul es Lettres (doctoratul de stat). Familia mixtă, din care unul dintre părinţi avea rădăcini lituaniene, explică şi atracţia lui spre creştinismul ortodox rus.

Teza de doctorat, dedicată studiului vieţii şi operei marelui mistic grec din secolul al XIV-lea Grigorie Palamas (f 1359), l-a introdus în miezul teologiei bizantine şi al controverselor doctrinare acute dintre Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) şi cea Occidentală (Romano-Catolică), dinainte de prăbuşirea Constan- tinopolului şi a Imperiului Bizantin (29 mai 1453).

Ataşat de Facultatea St. Serge, rusă disidentă din Paris, Pr. Jean (John), după ce a absolvit-o, a devenit strălucit cadru didactic al ei, pentru o vreme.

Hirotonit preot, a dus o frumoasă viaţă de familist, crescându-şi cei patru copii aproape de Dumnezeu şi de tradiţiile bizantine şi slavone. In liniştea de familie, a scris şi a publicat intens.

Din 1959, s-a aflat la New York, Crestwood, predând studii bizantine şi de istorie bisericească şi patrologie la St. Vladimir’s Seminary.

A fost ideologul fervent al Syndesmosului - organizaţia creştin-ortodoxă de tineret -, ajungând chiar preşedintele ei.

Datorită vederilor sale mai largi, misionare, a militat pentru instituirea Bisericii Ortodoxe din America, numită OCA, de fapt pentru transformarea Mitropoliei ruse din Statele Unite într-o Biserică autocefală, dar autocelală de la Moscova, şi nu de la Constantinopol,

JOHN MEYENDORFF

TEOLOGIA BIZANTINĂ

TENDINŢE ISTORICE ŞI TEME DOCTRINARE

Ediţia a II-a, revizuită

Traducere din limba engleză şi cuvânt

NEMIRA

Coperta colecţiei: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU Imaginea copertei: *Christ Pantocrator,* from the Deesis mosaic (mosaic), Byzantine, (12th century) / Haghia Sophia, Istanbul, Turkey / Bildarchiv Steffens / The Bridgeman Art Library

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MEYENDORFF, JOHN
Teologia bizantină: tendinţe istorice şi teme doctrinare /
John Meyendorff; trad. şi cuv înainte: Pr. prof univ. dr. Alexandru I. Stan ; pref:
John Meyendorff - Bucureşti: Nemira Publishing House, 2011 Bibliogr.
ISBN 978-606-579-241-8

I. Stan, Alexandru I. (trad., cuv. înainte)
II. Meyendorff, John (pref.)

23:281.911

Lectori: Ecaterina DERZSI, Viorica DUMITRENCO
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.

ISBN 978-606-579-241-8

CUVÂNT ÎNAINTE

Teologia bizantină este sinteza dintre Revelaţia lui Dumnezeu şi gândirea patristică şi postpatristică la cel mai înalt nivel posibil. Profesorul universitar, istoricul, patrologul şi sistematicianul preot Jean Meyendorff, cunoscut ca John Meyendorff după strămutarea lui de la Paris la New York.

Exponent viguros al teologiei ortodoxe din Biserica Răsăritului, mai ales în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, Jean Meyendorff s-a ataşat enorm de gândirea teologică ortodoxă, încercând mereu un echilibru, strict, dar savant, între tendinţele de exaltare a geniului creştin grec şi gândirea teologică speculativă, dar mai nouă din Biserica Ortodoxă Rusă.

Marile evenimente trăite intens în Biserica Bizantină, începând de la însuşirea - nu fără controverse de anvergură în primul mileniu creştin -, au marcat, dar au şi costat unitatea Imperiului Bizantin şi unitatea Bisericii creştine din jurul Mediteranei - „Biserica mediteraneană".

Şlefuirea ca într-un atelier de bijutier a formulărilor teologice, doctrinare, este urmărită şi prezentată de autor nu numai cu grijă, ci şi cu o măiestrie greu de atins în Ortodoxie într-un spaţiu atât de mic cum este cartea de faţă. Dogmatist,

ales, pentru studenţii săi, între care s-a aflat însuşi fiul său cel mai mare, pe care l-am cunoscut personal, ca şi pe tatăl său.

Teologia bizantină este o comoară a teologiei creştine moderne, în care legătura dintre creştin şi Dumnezeu cel unul în fiinţă şi întreit în Persoane se face numai prin Biserica întemeiată de Logosul întrupat - Iisus Hris- tos. Fără Biserica integrală, creştinismul trăieşte drama eshatologică până la venirea a doua a Domnului nostru Iisus Hristos. Această dramă transpare clar din cartea de faţă, urcând spre o rezolvare prin antinomii.

Un rol important în viaţa creştină îl are harul lui Dumnezeu - energia necreată. Harul primit de firea omenească o transfigurează pe aceasta, o înalţă şi o pregăteşte pentru întâlnirea cu Dumnezeu. Atare întâlnire este prilejuită de lucrările Duhului Sfânt, de Sfintele Taine şi ierurgii, pe care John Meyendorff le asociază neîncetat cu lucrarea arhierească şi preoţească. Era şi firesc să insiste asupra acestui adevăr, deoarece însuşi John Meyendorff s-a socotit - şi a fost - un preot de excepţie.

Marea plăcere de a parcurge această carte, excelent alcătuită, va aduce cititorului nu numai ceva din autenticitatea

Pr. prof. univ. dr. ALEXANDRU I. STAN

PREFAŢĂ LA EDIŢIA DIN 1979

Publicarea unei noi ediţii a acestei cărţi i-a oferit autorului posibilitatea de a corecta mici inadvertenţe şi de a adăuga mai multe referinţe bibliografice. Totuşi, rămâne clar că într-un domeniu mereu îmbogăţit cu noi publicaţii, o examinare generală ca aceasta de faţă nu poate fi exhaustivă, chiar dacă autorul se simte mult îndatorat descoperirilor multora dintre colegii săi, ale căror nume nu apar în lista bibliografică.

Vasta reacţie pozitivă de care s-a bucurat cartea Teologia bizantină pare *să arate că încercarea de a îmbina metoda de abordare istorică cu aceea sistematică, vizând subiectul, a fost deplin justificată. A existat, oricum, un risc de a nu înţelege utilizarea oricărui adjectiv în titlu, şi îndeosebi a adjectivului „bizantină?', pentru a defini „teologia*. Adjectivul apare astăzi într-o diversitate de contexte, şi este dificil de precizat limita a ceea ce este cu adevărat „bizantin*. Pe de altă parte, înşişi teologii bizantini nu s-au gândit la propria lor tradiţie ca fiind limitată din punct de vedere cultural sau doctrinar. Ei foloseau Sfânta Scriptură şi pe primii Părinţi ai Bisericii drept un reper permanent şi, totodată, pretindeau că sunt purtătorii de cuvânt ai adevăratei învăţături de credinţă creştine, deosebită de Orientul ne-Calcedonian şi de Apusul Latin. Mai departe, Biserica Ortodoxă modernă*

vedere istoric cu însăşi mărturisirea de credinţă apostolică. In astfel de condiţii, o trecere în revistă istorică - şi, îndeosebi, o încercare de prezentare sistematică a teologiei bizantine - ar putea fi uşor interpretată, fie ca orientată prea confesional, fie, dimpotrivă, ca respingând deliberat pretenţiile bizantinilor înşişi şi cele ale teologiei ortodoxe moderne, în numele obiectivităţii istorice.

Autorul îi poate înţelege, desigur, pe cn'rza azre - exprimându-şi propriile opinii cu privire la cartea de faţă - au formulat una sau alta dintre aceste interpretări ce se exclud reciproc. El este ferm convins că este atât posibil, cât şi necesar să se studieze Bizanţul şi teologia bizantină, nu numai ca purtători ai ortodoxiei creştine, ci şi ca fenomene istorice cu conţinut cultural mixt. Teologia ortodoxă însăşi nu poate fi definită deplin şi exprimată conceptual fără o cercetare istorică atentă şi critică, servind la doborârea idolilor şi pentru a evita opiniile eronate. Pe de altă parte, aceeaşi cercetare, dacă este cu adevărat obiectivă, demonstrează existenţa unei tradiţii remarcabile şi substanţiale din punct de vedere teologic, şi care include Părinţii greci din secolul al IV-lea: hristologia lui Chirii al Alexandriei, sinteza lui Maxim Mărturisitorul şi a lui Grigorie Palamas. După părerea autorului, această tradiţie substanţială reprezintă filonul central al gândirii teologice din Bizanţ şi corespunde cu însuşi conţinutul trăirii religioase ortodoxe.

îmi dau seama deplin că existenţa filonului central este contestată de unii istorici. Unii ar pretinde, spre exemplu, că grupul de teologi anti-pala- mişti din secolul al XlV-lea erau, de fapt, reprezentanţii adevăraţi ai gândirii patristice timpurii, gândire părăsită de Palamas. Disputa asupra acestui punct s-a început devreme în secolul XX, prin Martin Jugie, şi a fost reluată recent de mai mulţi autori, între care se numără îndeosebi Gerhard Podskalsky. Tema are un număr de implicaţii istorice, filosofice şi, cu siguranţă, confesionale; ea trebuie urmărită mai departe.

Disputa însăşi arată că teologia bizantină a implicat teme cruciale ale cugetării şi trăirii creştine, care continuă să se afle în centrul gândirii teologice de astăzi. Astfel, o abordare pur istorică duce inevitabil la o dezbatere cu privire la fond.

precupeţit timpul său, energia şi extraordinara-i competenţa la îmbunătăţirea textului, ca şi Părintelui Walter J. Burghardt, S.J., editorul revistei Theological Studies, *pentru citirea manuscrisului şi pentru formularea mai multor sugestii utile. Autorul datorează de asemenea mulţumiri Profesorului Jaroslav Pelikan, Decanul Facultăţii Postuniversitare a Universităţii Yale, că i-a permis accesul la monumentala sa operă,* The Christian Tradition, *înainte de publicare.*

INTRODUCERE

CARACTERUL ŞI IZVOARELE TEOLOGIEI DIN BIZANŢ

„Secole de lupte şi efort supraomenesc vor fi necesare pentru a trece dincolo de elenism, prin eliberarea lui de propriile legături naturale şi de închistările sale etnice şi culturale, înainte ca el să devină, în sfârşit, o expresie universală a adevărului creştin.“

VLADIMIR LOSSKY, *Vision of God**

„Cultura antică s-a dovedit îndestul de elastică pentru a accepta o „transfigurare" interioară... Creştinii au dovedit că a fost posibil să se redirecţio- neze procesul cultural, fără a cădea într-o stare pre-culturală, să restructureze ţesătura culturală într-un spirit nou. Acelaşi proces, descris în diverse chipuri ca „elenizarea creştinismului", poate fi conceput mai degrabă ca o „încreştinare a elenismului".

GEORGE FLOROVSKY, *Faith and Culture***

împăratul Constantin cel Mare (324-337) a încheiat perioada de confruntare dintre creştinism şi Imperiul Roman. El a şi

***Vederea lui Dumnezeu, p. 58 (n. tr.).**

**** Credinţă şi cultură în *St. Vladimir s Quarterly*, 4,1-2 (1955-1956), p. 40 (n. tr.).**

capitală şi s-a mutat în centrul vieţii politice şi culturale a ceea ce se socotea pe atunci drept „lumea civilizată", în vatra unui oraş grecesc vechi de pe malurile Bosforului - Byzantion. Oraşul s-a numit oficial Constantinopol, „Noua Romă", şi a rămas capitala unui Imperiu numit „Roman" încă timp de peste unsprezece secole, până la căderea lui în mâinile turcilor, la 1453.

îndeosebi după dispariţia vechilor centre creştine din Egipt, Palestina şi Siria, Constantinopolul a devenit centrul necontestat al creştinismului răsăritean. Episcopul său şi-a luat titlul de „patriarh ecumenic". In Balcani, în marea stepă din Europa de Răsărit, în Caucaz, misionarii lui au convertit la credinţa creştină teritorii imense. De fapt, „Noua Romă" a devenit leagănul civilizaţiei pentru Orientul Mijlociu şi pentru Europa de Răsărit, tot aşa cum „vechea Romă" a fost leagănul Apusului Latin.

Scopul cărţii de faţă este de a descrie categoriile gândirii teologice aşa cum s-au conturat ele în cadrul civilizaţiei bizantine, în cadrul filosofiei acesteia asupra vieţii, al liturghiei şi al artei sale, aşa cum dăinuie acestea în Ortodoxia Răsăriteană contemporană. Tema centrală sau intuiţia teologiei bizantine rezidă în aceea că natura omului nu este o entitate autonomă statică, „închisă", ci este o realitate dinamică, determinată în propria-i existenţă de legătura sa cu Dumnezeu. Această legătură este considerată ca fiind un proces de înălţare şi comuniune: omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este chemat să dobândească liber o „asemănare dumnezeiască"; legătura sa cu Dumnezeu este atât o dăruire, cât şi o obligaţie, o experiere directă (cunoaştere pe viu) şi o aşteptare a unei şi mai grandioase viziuni ce trebuie realizată printr-un efort al dragostei. Dinamismul antropologiei bizantine poate fi uşor pus în contrast cu categoriile statice de „natură" şi „har" care au dominat gândirea post-augus- tiniană din creştinismul apusean; acest dinamism se poate dovedi singur drept cadru esenţial în cercetarea teologică contemporană

tocmai că Bizanţul şi-a adus propria contribuţie reală şi permanentă la istoria omenirii, în domeniul gândirii religioase. Atracţia neîntreruptă a artei bizantine şi extraordinara supravieţuire a creştinismului răsăritean, prin cele mai dramatice prefaceri sociale, sunt semnele cele mai pregnante că Bizanţul realmente a descoperit ceva fundamental adevărat cu privire la natura omului şi a raportului său cu Dumnezeu.

Pentru a exprima o atare concepţie „teocentrică" despre om - atât de înrudită cu încercările contemporane de a construi o „antropologie teocentrică" -, teologii bizantini au utilizat conceptele filosofiei greceşti, îndeosebi noţiunea de *tbeosis* sau „îndumnezeire". In secolul XIX, Adolf Harnack critica sever „creştinismul elenizat" al Părinţilor greci, dar astăzi nu-i mai calcă mulţi pe urme. Necesitatea inevitabilă de a refor- mula şi de a reconcepe credinţa creştină în lumina modelelor culturale în schimbare este larg recunoscută, iar efortul Părinţilor greci de a exprima creştinismul potrivit categoriilor elenismului nu poate fi considerat decât legitim. De fapt, teologia bizantină, cum a înţeles Lossky, n-a fost altceva decât un efort şi o luptă neîntreruptă pentru a exprima tradiţia Bisericii în categoriile vii ale gândirii greceşti, aşa încât elenismul să poată fi convertit la Hristos.

Se pune îndreptăţit întrebarea dacă acest efort a reuşit, dar este cu neputinţă să negăm că efortul a fost justificat în intenţia sa fundamentală. Cartea de faţă încearcă să descrie marile curente din teologia bizantină, punându-le mereu în legătură cu tema ei principală; iar în partea a doua încearcă, într-o formă mai sistematică, să demonstreze cum că rezultatele gândirii teologice bizantine pot fi privite şi ca o sinteză. Nu avem intenţia să descriem doar noţiunea de „îndumnezeire" şi dezvoltarea ei în gândirea patristică greacă (există numeroase studii stricte asupra acestui subiect), ci să analizăm întreaga dezvoltare istorică a ideilor teologice din Bizanţ cu privire la raporturile dintre Dumnezeu şi om. Fie că ne ocupăm de dogma trinitară sau de cea hristologică, fie că examinăm învăţătura eclesiologică şi misteriologică

dumnezeu". Iar această *theosis** a omului este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal: aceasta *(theosis)* constituie o nouă expresie a vieţii nou-testamentare „în Hristos" şi întru „împărtăşirea Sfântului Duh“.

1.LIMITE CRONOLOGICE

Există motive determinante pentru a considera ca specific bizantină perioada ce a urmat Sinodului de la Calcedon (451) şi invaziei barbare în Italia. Sinodul a avut ca rezultat schisma monofizită, care a despărţit Constantinopolul de Alexandria şi Antiohia (de vechile centre răsăritene de creativitate teologică) şi de întregul Răsărit ne-grec. Latinii şi grecii, între timp, deşi încă aparţineau aceleiaşi Biserici Imperiale Universale, au început să trăiască un simţământ de înstrăinare din ce în ce mai sporit unii faţă de alţii, ca direcţii divergente în hristologie, în ecle- siologie, în pnevmatologie, direcţii evidenţiate foarte clar în contextul superiorităţii culturale şi intelectuale fără egal a Constantinopolului.

Astfel, circumstanţele istorice au plasat Bizanţul într-o poziţie exclusivă, proeminentă şi întru câtva autosuficientă, din care avea să se dezvolte o tradiţie teologică deopotrivă sintetică şi creatoare.

Timp de mai multe secole, Bizanţul avea să fie vital ocupat cu refacerea, din bucăţi, a unei lumi creştine aflate în destrămare: menţinân- du-şi angajamentul său hristologie faţă de Sinodul de la Calcedon şi faţă de Tomosul papei Leon. Bizanţul avea să menţină intacte punţile către Apus, în ciuda tuturor tensiunilor, şi, rămânând strict loial faţă de hristo- logia alexandrină a lui Atanasie şi Chirii, el de asemenea avea să încerce - din păcate fără succes - să ţină toate uşile deschise

***Indumnezeire după har (n. tr.).**

bizantine până la căderea Constantinopolului în mâna turcilor. Astfel, între epoca patristică şi teologia bizantină de mai târziu există o continuitate esenţială - cum încearcă să o releve studiul de faţă depănând aproape exact un mileniu de istorie creştină în Răsărit, de la Sinodul de la Calcedon şi până la căderea Constantinopolului.

Această continuitate nu se exprimă, totuşi, în vreun document de autoritate oficială sau în vreun model care să fi fost acceptabil în decursul acestei perioade. Ea constă mai degrabă dintr-o linie de gândire teologică amplă, dintr-o substanţială înţelegere a destinului omului în raport cu Dumnezeu şi cu lumea. „Dumnezeu S-a făcut om - scrie Sfântul Atanasie - pentru ca omul să poată deveni dumnezeu." Această declaraţie fundamentală a teologiei alexandrine, care avea să domine întreaga discuţie teologică despre „îndumnezeire", a generat multe probleme. Panteismul, fuga de istorie şi spiritualismul platonizant constituie primejdii evidente, iar cu toate că teologia ortodoxă calcedoniană rămâne în general conştientă de ele, ea presupune conceptul pozitiv despre om ca fiinţă chemată să-şi depăşească în mod constant propriile sale graniţe create. Firea adevărată a omului este considerată ca fiind nu „autonomă", ci sortită să participe la viaţa dumnezeiască făcută deja accesibilă în Hristos. In această concepţie, rolul omului în lumea creată poate fi îndeplinit numai dacă el, omul, păstrează intact „chipul" lui Dumnezeu, chip ce a făcut parte integrantă din însăşi omenitatea sa chiar de la început.

De la controversele hristologice ale secolului al V-lea şi până la dezbaterile pe teme ca „ousia" (oucna) şi „energeia" *(eveQyeia)* lui Dumnezeu din secolul al XlV-lea, toate crizele majore din cugetarea teologică bizantină pot fi reduse la un aspect sau altul al acestei teme creştine fundamentale. Autori atât de deosebiţi între ei ca: Leontie al Ierusalimului şi Grigorie Palamas, Maxim Mărturisitorul şi Simeon Noul Teolog, Fotie şi

2. TRADIŢIA VIE

Demonstraţia de faţă este îngreuiată totuşi de însuşi caracterul vieţii bisericeşti bizantine, aşa cum se reflectă ea în literatura teologică. In perioada bizantină, ca şi în cea patristică, nici sinoadele şi nici teologii nu arată interes deosebit faţă de sistemele teologice pozitive. Cu câteva excepţii, ca de exemplu definiţia calcedoniană, înseşi declaraţiile sinodale iau o formă negativă; ele condamnă contrafacerea Adevărului creştin mai degrabă decât să-i dezvolte conţinutul lui pozitiv* - conţinut socotit în mod firesc drept Tradiţia vie şi Adevărul integral rezidând dincolo şi mai presus de formulele doctrinare. Aproape cea mai mare parte din literatura teologică este fie exegetică, fie polemică, iar în ambele cazuri învăţătura de credinţă creştină este acceptată ca o realitate dată, pe care o comentăm sau o apărăm, dar pe care nu o putem formula exhaustiv. Chiar şi Ioan Damaschin, câteodată numit „Aquinas al Răsăritului", pentru că a alcătuit o sistematică *Expunere a Credinţei Ortodoxe (De fide orthodoxa),* a produs doar un manual scurt, iar nu un sistem teologic; şi dacă-i lipseşte ceva gândirii lui, este exact acea creativitate filosofică originală pe care ar presupune-o un sistem nou.

Lipsa de preocupare pentru sistematizare însă nu înseamnă lipsă de interes faţă de conţinutul de credinţă adevărat sau vreo incapacitate de a produce definiţii teologice exacte. Dimpotrivă. Nici o altă civilizaţie** nu a cunoscut mai multe discuţii despre potrivirea şi nepotrivirea cuvintelor ce reflectă adevărurile religioase. *Homoousion* ca deosebit de *homoi-ousion*, „din două firi" sau „în două firi"; două voinţe sau o singură voinţă; *latreia*** icoanelor sau *proskynesis* (venerarea icoanelor); caracterul creat sau necreat al „energiilor" divine.

***Afirmativ (n. tr.).**

**** Adorarea (n. tr.).**

***** Filioque (n. tr.).**

****** Decât cea**

adevărul religios şi că mântuirea depinde de expresia exactă utilizată pentru a transmite înţelesul Evangheliei. Totuşi aceiaşi creştini greci au mărturisit ferm incapacitatea limbajului conceptual de a exprima *întregul* adevăr, ca şi neputinţa minţii umane de a ajunge la fiinţa lui Dumnezeu. Prin urmare, în Bizanţ a existat antinomie în însăşi abordarea teologiei: Dumnezeu S-a revelat cu adevărat în Hristos Iisus, iar cunoaşterea Adevărului Său este esenţială pentru mântuire, dar Dumnezeu este şi mai presus de intelectul omenesc, şi nu poate fi exprimat deplin în cuvinte omeneşti.

In Bizanţ, teologia n-a fost nicicând monopolul unor profesionişti sau al „Bisericii învăţătoare". Pe durata întregii perioade bizantine, nici un sinod bisericesc n-a scăpat neatacat, iar încercările mai multor împăraţi de a pune rânduială în conştiinţele supuşilor lor prin decrete au fost puse sub control nu atât de mult printr-o ierarhie substanţial independentă, cât prin opoziţia tacită a întregului corp al Bisericii. Această lipsă a unui criteriu definit clar şi juridic al Ortodoxiei însemna că răspunderea pentru adevăr revenea tuturor. Majoritatea laicilor, desigur, îi urma pe episcopii cei mai de vază, a căror răspundere didactică n-a fost negată niciodată; sau îi urma pe conducătorii de mănăstiri, care adeseori au jucat un rol central în disputele doctrinare. Dar credincioşii de rând ştiau şi ei cum să hotărască pentru ei înşişi, în special când episcopatul era împărţit. Este de ajuns să amintim aici mărturia lui Grigorie de Nazianz, când obiecta că negustorii discută în piaţă conceptul de „omoousianitate".

Cu toate acestea, intervenţiile în dezbaterile teologice, care astăzi ne apar ca amestecuri de neîngăduit ale puterii lumeşti în incintele sacre ale Bisericii, erau socotite drept normale într-o vreme când, prin lege, se cerea ca împăratul să fie „mărit în zelul său divin şi iscusit în învăţătura despre Sfânta Treime"[1]. Deşi nimeni nu intenţiona să-i acorde împăratului privilegiul infailibilităţii, nimeni nu obiecta însă faţă de principiul exprimării de către el a părerilor teologice care, *de facto,* au dobândit o pondere mai mare şi uneori hotărâtoare, deoarece

sub Constans II şi pe numeroşi călugări pentru că s-au opus împăraţilor iconoclaşti din secolul al VIII-lea. Doar aceste laude liturgice erau suficiente pentru a salvgarda principiul că împăratul avea obligaţia să păstreze credinţa creştină, nu să o definească.

In toată istoria bizantină, monahii, de fapt, au fost adevăraţii mărturisitori ai independenţei interne a Bisericii. Că Biserica Bizantină era în primul rând monastică, se reflectă în caracterul teologiei greceşti. Nu este de mirare că împăraţii care au năzuit să întărească iconoclasmul au trebuit să sprijine mai întâi mişcarea antimonastică din Biserică, deoarece monahismul era ostil, în chip necesar, sistemului cezaro-papist faţă de care unii împăraţi au arătat predilecţie.

Numărând mii chiar în Constantinopol, în marile oraşe şi, practic, în orice colţ al lumii bizantine, monahii se opuneau dârz compromisurilor doctrinare; ei apărau o ortodoxie riguroasă, dar uneori puteau de asemenea să-şi pună zelul în serviciul monofizismului sau al origenismu- lui. Din secolul al VI-lea înainte, candidaţii la episcopat se alegeau aproape exclusiv din rândurile monahilor; astfel, spiritualitatea bizantină şi o bună parte din liturghia bizantină s-au conturat de către monahi. Faptul că creştinismul bizantin nu dispunea de ceea ce s-ar numi astăzi „teologia lumescului" este rezultatul, în mare, al poziţiei predominante a monahismului. Totuşi, această predominare a împiedicat Biserica să se identifice total cu Imperiul; Imperiu care tindea permanent să se sacralizeze şi să asimileze planul dumnezeiesc al mântuirii propriilor sale interese temporale. Forţa numerică, spirituală şi intelectuală a monahismului bizantin a constituit factorul hotărâtor care a păstrat în Biserică dimensiunea eshatologică fundamentală a învăţăturii de credinţă creştine.

Cea din urmă observaţie preliminară majoră de făcut cu privire la caracterul specific al teologiei bizantine este importanţa liturghiei în concepţia religioasă bizantină. In creştinismul răsăritean, liturghia euha- ristică, mai presus de

pentru înţelegerea concepţiei bizantine despre Biserică, atât din punct de vedere ierarhic, cât şi comunitar; Biserica este universală, dar este realizată cu adevărat numai în adunarea euharistică locală, în cadrul căreia un grup de oameni păcătoşi - bărbaţi şi femei - devine pe deplin „poporul lui Dumnezeu". Această concepţie despre Biserică bazată pe Euharistie i-a condus pe bizantini la împodobirea şi la înfrumuseţarea Tainei cu un ceremonial dezvoltat şi uneori copleşitor, precum şi cu o extrem de bogată imnografie pentru perioadele: cotidiană, săptămânală, pascală şi anuală. Pe lângă eclesiologia sacramentală cuprinsă în Euharistia însăşi, aceste perioade imnografice constituie o sursă reală de teologie. Timp de sute de ani, bizantinii nu numai că au ascultat lecţii teologice şi că au scris şi au citit tratate teologice, ci ei au şi cântat şi au contemplat zilnic taina creştină în o Liturghie a cărei bogăţie de expresie nu poate fi găsită altundeva în lumea creştină. Chiar şi după căderea Bizanţului, când creştinii răsăriteni au fost lipsiţi de şcoli, de cărţi şi de conducere intelectuală, Liturghia a rămas principalul profesor şi ghid al Ortodoxiei. Tradusă în diversele limbi naţionale din lumea bizantină - în slavonă, în georgiană, în arabă, precum şi în multe altele -, Liturghia a constituit, de asemenea, expresia puternică a unităţii de credinţă şi de viaţă sacramentală.

3. SCRIPTURĂ, EXEGEZĂ, CRITERII

Răsăritului creştin i-a luat timp mai mult decât Apusului pentru a se decide asupra unui canon al Scripturii acceptat. Principalele ezitări priveau cărţile Vechiului Testament ce nu se cuprind în canonul ebraic (în canonul „mai scurt") şi Apocalipsa din Noul Testament. Autorităţile sinodale şi patristice din secolul al IV-lea din Răsărit se deosebesc în

*** Sirah (n. tr.).**

**** Epistola festivă (n. tr.)**

pentru catehumeni, părere pe care o împărtăşeşte cu Sf. Chirii al Ierusalimului. Canonul 60 al Sinodului local de la Laodiceea - autentic sau nu - reflectă, şi el, tradiţia unui canon „mai scurt". Dar Sinodul quini-sext (692) confirmă autoritatea canonului apostolic 85, care admite unele cărţi ale canonului „mai lung", incluzând chiar *III Macabei,* dar omite *înţelepciunea*, *Tobie* şi *Iudit.* Sf. Ioan Damaschin (t circa 753) consideră totuşi *înţelepciunea* şi *EclesiasticuV* ca „admirabile", însă nu reuşeşte să le includă în canon[2]. Prin urmare, în ciuda faptului că tradiţia patristică şi bisericească bizantină foloseşte aproape exclusiv Septuaginta ca text biblic normativ şi că părţi din canonul „mai lung" - îndeosebi *înţelepciunea* - se utilizează des în cult, teologii bizantini rămân credincioşi criteriului „ebraic" pentru literatura Vechiului Testament, criteriu care exclude textele compuse iniţial în limba greacă. Teologia ortodoxă modernă este în concordanţă cu această polaritate neclarificată când face deosebire între literatura „canonică" şi „deutero-canonică" a Vechiului Testament, atribuind primul termen numai cărţilor din canonul „mai scurt".

Printre scrierile Noului Testament, cartea Apocalipsei s-a acceptat în canon cu destulă rezervă. Ea este omisă din canon în lista Sinodului local de la Laodiceea (can. 60), în canonul 85 apostolic, şi de către Sf. Chirii al Ierusalimului[3]. Comentatorii Şcolii** din Antiohia o ignoră, de asemenea, reflectând concepţia dominantă din Biserica Siriei. In ritul liturgic bizantin, dependent de Siria şi Palestina, Apocalipsa este singura carte din Noul Testament nefolosită vreodată pentru lecturile liturgice. Atitudinea Şcolii din Alexandria însă, exprimată îndeosebi de Sf. Atana- sie şi urmată în secolul al VIII-lea de Sf. Ioan Damaschin, a fost aprobată în cele din urmă de Biserica Bizantină. După secolul al Vl-lea, nimeni nu şi-a mai arătat îndoiala cu privire la canonicitatea Apocalipsei.

Forma scrisă a mesajului apostolic

*** Sirah (n. tr.).**

**** Catehetice (n. tr.)**

reflectă consensul teologilor bizantini ulteriori: „Nu ne mulţumim cu ceea ce s-a relatat în *Faptele Apostolilor,* şi în *Epistole* (termenul o *ănooToAoc,,* tradus aici ca „Faptele şi Epistolele", desemnează cartea liturgică ce conţine toate scrierile Noului Testament, în afară de cele patru Evanghelii şi Apocalipsa), şi în *Evanghelii.* Dar atât înainte, cât şi după citirea lor, adăugăm şi alte învăţături, primite din învăţătura orală şi având multă pondere în taina (credinţei)"[4]. Acele „alte învăţături" pe care le menţionează aici Sf. Vasile sunt, esenţial, tradiţii liturgice şi sacramentale care, împreună cu mult mai conceptualul consens aflat în continuarea teologiei patristice greceşti, au servit întotdeauna în Bizanţ drept cadru viu pentru înţelegerea Sfintei Scripturi.

Atât în modelele exegetice, cât şi în propria lor teorie a cunoaşterii, bizantinii au acceptat criteriul patristic statornicit în secolele al IV-lea şi al V-lea. Armonizând ideile fundamentale ale Părinţilor capadocieni despre Sfânta Treime cu gândirea hristologică din secolele V, VI şi VII, Sf. Ioan Damaschin a putut să-şi compună *De fide orthodoxa* (Dogmatica) lucrare ce avea să servească drept manual teologic în perioada următoare. Alţi autori, mai puţin inspiraţi, au compus chiar mai simple florilegii de citate patristice sau „panoplii" respingând toate ereziile. O mare parte din literatura teologică bizantină este de natură strict antologică. Totuşi, o literatură teologică vie s-a dezvoltat, de asemenea, îndeosebi în cercurile monastice.

In orice încercare de a trece în revistă marile teme doctrinare ale teologiei bizantine este inevitabilă referirea constantă la Părinţii din perioada clasică, deoarece ei au servit drept autorităţi tradiţionale majore pentru bizantini. Totuşi, recunoscând că în Biserică fiecare creştin, şi sfântul îndeosebi, posedă privilegiul şi posibilitatea de a vedea şi de a experimenta adevărul, aceiaşi bizantini au presupus un concept de Revelaţie substanţial deosebit de acela din Apus. Deoarece conceptul de *theo- logia* („teologie") din Bizanţ - ca

dar acesta a reprezentat pentru bizantini nivelul cel mai de jos şi cel mai puţin credibil al teologiei. Adevăratul teolog era acela care a văzut şi a experiat (trăit) conţinutul propriei teologii; iar această experiere s-a considerat că aparţine nu doar intelectului (deşi intelectul nu se excludea de la perceperea acestui conţinut), ci „ochilor Duhului", care situează întregul om - intelect, emoţii şi chiar simţuri - în contact cu existenţa dumnezeiască. Acesta a fost conţinutul iniţial al disputei dintre Sf. Grigorie Palamas şi Varlaam de Calabria, care a iniţiat controversele teologice din secolul al XIV-lea (1337-1340).

Prin urmare, Descoperirea dumnezeiască nu s-a limitat nici la documentele scrise ale Sfintei Scripturi, nici la definiţiile sinodale, ci era direct accesibilă, ca adevăr viu, experierii umane a prezenţei lui Dumnezeu în Biserica Sa. Această posibilitate, de contact nemijlocit cu Dumnezeu, a fost considerată de unii istorici ai gândirii creştine răsăritene ca o formă de *messalianism*, termen care, din secolul al IV-lea, a desemnat o sectă anti-ierarhică şi anti-sacramentală monastică, repetat condamnată de sinoade. Dar curentul principal al gnoseologiei creştine răsăritene, care într-adevăr afirmă posibilitatea experierii directe a lui Dumnezeu, se fundamentează tocmai pe o eclesiologie sacramentală şi, prin urmare, structurată ierarhic, fapt care conferă o bază hristologică şi pnevma- tologică experierii personale şi presupune că teologia creştină trebuie să fie mereu în concordanţă cu mărturia apostolică şi patristică.

Caracterul trăit al revelaţiei are o înrâurire directă asupra noţiunii de „dezvoltare": teologii bizantini au luat în general drept bun faptul că noi descoperiri nu mai puteau fi adăugate niciodată la unica mărturie a Apostolilor. Tocmai fiindcă înţelegerea de către ei a Adevărului nu era de natură conceptuală, teologii nu puteau admite nici că Adevărul s-a exprimat prin scrierile Noului Testament într-o manieră verbală şi conceptuală exhaustivă, nici că trăirea Părinţilor şi a Sfinţilor

Adevărului însuşi, şi, desigur, elaborării conceptuale a învăţăturii Bisericii sau combaterii ereziilor.

Prin urmare, în Iisus Hristos, plinătatea Adevărului s-a revelat o dată pentru totdeauna. Despre această revelaţie dă mărturie mesajul apostolic, prin cuvânt scris sau prin tradiţie orală. Dar, în virtutea libertăţii date lor de Dumnezeu, oamenii pot să experieze revelaţia în trepte şi în forme diferite. Lumea căreia i se anunţă această mărturie iscă mereu noi confruntări şi noi probleme. însăşi complexitatea fiinţei umane, refuzul spiritului creştin bizantin de a reduce teologia la o singură formă de apropriere umană - cea intelectuală, caracterul mesajului Noului Testament, preocupat nu de adevăruri abstracte, ci de o Persoană, absenţa din Biserica Bizantină a unui criteriu permanent şi infailibil al adevărului; toate aceste elemente au contribuit, în Bizanţ, la o înţelegere a creştinismului ca trăire vie, pentru a cărei integritate şi autenticitate este răspunzătoare, cu siguranţă, structura sacramentală a Bisericii, dar al cărei conţinut viu este purtat, din generaţie în generaţie, de întreaga comunitate a Bisericii.

Aceleaşi elemente au făcut ca evoluţia teologiei din Biserica Bizantină să fie doar un proces organic şi lent, cerând o aprobare tacită a întregului corp de ierarhie şi credincioşi. Nici un fel de schimbări importante ale teologiei sau ale atitudinii bisericeşti nu s-a putut impune vreodată doar de autoritatea bisericească; iar când se întreprindeau astfel de încercări, acestea sfârşeau fie în insucces, fie în opoziţie îndelungată sau chiar în schismă.

Astfel, natura experiabilă a teologiei a generat un conservatorism teologic (nu subiectivism, cum s-ar aştepta unii, dacă se confundă experi- erea cu mistica individualistă), deoarece trăirea (experierea) sfinţilor - şi toţi creştinii sunt chemaţi să fie sfinţi - s-a înţeles întotdeauna ca obligatoriu identică cu aceea a Apostolilor şi a Părinţilor. De fapt, unitatea Bisericii în timp şi în spaţiu s-a conceput ca unitate de trăire vie în Hristos Cel Unul, pentru Care au dat mărturie Apostolii în trecut şi pe Care toate generaţiile Îl vor contempla iarăşi când

formulările şi în legătura acestui conţinut cu lumea în schimbare, ce importanţă aveau definiţiile doctrinare şi declaraţiile sinodale pentru bizantini? însuşi textul lor ne dă răspunsul: toate sinoadele ecumenice, începând cu Efesul (431) - primul de la care ni s-au păstrat procesele-ver- bale - accentuează explicit că definiţiile doctrinare nu sunt scopuri în sine şi că Părinţii sinodali - cu reţinere - trec la definirea chestiunilor de doctrină numai pentru a exclude interpretările greşite propuse de eretici. Cea mai vestită dintre definiţiile sinodale, cea a Sinodului de la Calcedon, este şi cea mai explicită în această privinţă. Hotărârea sinodală începe cu o reafirmare solemnă a crezurilor Nicean şi Niceo-con- stantinopolitan şi apoi declară cu privire la cel din urmă:

„Această înţeleaptă şi mântuitoare formulă a harului dumnezeiesc a *fost îndeajuns pentru cunoaşterea şi confirmarea desăvârşită a religiei;* fiindcă ea învaţă doctrina desăvârşită privitoare la Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi dezvăluie întruparea Domnului celor care o primesc cu credinţă. Dar *întrucât persoane care încearcă să nimicească predicarea adevărului* prin propriile erezii au dat naştere la bâlbâieli deşarte... acest sfânt, mare şi ecumenic Sinod, dorind să înlăture orice maşinaţie împotriva Adevărului *şi învăţând ceea ce este neschimbat de la început*, a hotărât chiar de la întrunire că învăţătura de credinţă â celor 318 Părinţi (de la Niceea) se va păzi nestricată."[5]

Această definiţie privitoare la cele două firi ale lui Hristos, care urmează după acel preambul, se consideră, astfel, doar ca un mijloc de a proteja ceea ce s-a spus deja la Niceea. De fapt, ea începe iarăşi cu o formulă normativă: „Urmând Sfinţilor Părinţi..." Formule identice sunt folosite de toate sinoadele bizantine din perioada ce a urmat.

Adevărata implicaţie importantă a acestei atitudini priveşte însăşi noţiunea de Adevăr, gândită de bizantini nu ca un concept ce poate fi exprimat adecvat prin cuvinte sau elaborat raţional, ci ca Dumnezeu însuşi - prezent în chip personal şi întâlnit în Biserică în însăşi identitatea Sa personală. Nici

descrie total. Ca urmare, Sfânta Scriptură şi magisteriul Bisericii nu se pot considera drept singurele „izvoare" de teologie. Teologia ortodoxă nu poate să nu-şi verifice concordanţa sa cu acestea, desigur, dar adevăratul teolog este liber să exprime propria sa întâlnire directă cu Adevărul. Acesta este mesajul autentic întreţinut în cel mai explicit mod de tradiţia „mistică" bizantină a lui Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog şi Grigorie Palamas.

4. TEOLOGIA AFIRMATIVĂ ŞI NEGATIVĂ

întreaga teologie bizantină - şi îndeosebi caracterul ei „experial" - ar fi înţeleasă total greşit dacă am uita de celălalt pol de referinţă al ei: teologia apofatică sau negativă.

De obicei asociată cu numele misteriosului autor din secolul al Vl-lea al operelor *areopagitice (A reopagitica),* forma de apofatism ce va domina gândirea bizantină este, de fapt, deja deplin dezvoltată în secolul al IV-lea, în scrierile Părinţilor capadocieni îndreptate împotriva lui Eunomiu. Respingând concepţia eunomiană că mintea omenească poate să ajungă la însăşi fiinţa lui Dumnezeu, ei afirmă transcendenţa absolută a lui Dumnezeu şi exclude orice posibilitate de a-L identifica cu vreun concept uman. Exprimând ce *nu este* Dumnezeu, teologul într-adevăr afirmă Adevărul, căci nici un cuvânt şi nici un cuget omenesc nu ar fi în stare să priceapă *ce este* Dumnezeu. Urcuşul sufletului omenesc spre Dumnezeu este descris astfel de Sf. Grigorie de Nyssa, ca un proces de eliminare care, totuşi, nu ajunge niciodată la un capăt definit:

„(Sufletul) se ridică din nou şi în duhul trece prin lumea înţelegătoare şi supracosmică...; el străbate adunarea fiinţelor cereşti, căutând să vadă dacă Iubitul său este printre acestea. In căutarea sa, el (sufletul) traversează întreaga lume îngerească, iar când nu-L află pe Cel Unul, îl caută printre fericiţii pe care îi întâlneşte şi zice către sine: «Poate vreunul dintre aceştia cel puţin să-L înţeleagă pe Cel pe care Il

să-L recunoască pe Doritul său printre fiinţele înţelegătoare şi netrupeşti şi părăsind tot ceea ce găseşte, el (sufletul) Il recunoaşte pe Cel pe care Il caută, ca pe Singurul pe care nu-L înţelege."[6]

Acest proces de eliminare, prin urmare, este o etapă necesară din cunoaşterea lui Dumnezeu. Este un proces intelectual, dar este şi o purificare spirituală *(ikatharsis)* care leapădă toate formele de identificare a lui Dumnezeu cu ceea ce nu este Dumnezeu - adică toată idolatria. Dar paradoxul constă în aceea că, în sine, acest proces nu permite omului să-L cunoască pe Dumnezeu decât ca *Incognoscibilul, Necuprinsul,* chiar dacă experienţa acestei transcendenţe este ea însăşi o experienţă creştină pozitivă. Asupra acestui punct, tradiţia patristică ortodoxă se deosebeşte clar de tradiţia gnostică şi de cea neoplatonică, reprezentate în creştinism de Clement din Alexandria şi de Origen. Gândirea neoplatonică afirmase deja inaccesibilitatea lui Dumnezeu pentru mintea omenească, dar concepuse această inaccesibilitate ca rezultatul caracterului căzut al sufletului şi, îndeosebi, al unirii lui cu trupul material. Când mintea se întoarce la propria stare originară şi naturală - unde doreşte Dumnezeu ca ea să fie -, într-adevăr mintea este unită, după Origen, cu însăşi *ousia* dumnezeiască: urcuşul său atinge un capăt sigur în desăvârşire, cunoaştere şi fericire. Dar la acest punct Dumnezeul lui Origen încetează de a mai fi Celălaltul absolut, Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov, şi devine zeul filosofilor. Iar din această cauză Grigorie de Nyssa, care de altfel gustase atât de mult din farmecul origenismului, afirmă că Dumnezeu este inaccesibil chiar fiinţelor cereşti.

Părinţii greci afirmă, în teologia lor apofatică, nu numai că Dumnezeu este mai presus de grăirea şi de raţiunea omenească, din pricina inadecvării omului căzut, ci şi că El"

***Dumnezeu (n. tr.).**

foarte nesemnificative pentru Pseudo-Dionisie în raport cu o descriere a existenţei lui Dumnezeu. El scrie: „Dumnezeu nu este nici Cel Unul, nici Unitatea"[9].

Teologii bizantini erau deplin conştienţi de faptul că teologia „negativă" a fost cunoscută gândirii neoplatonice ca metodă intelectuală de abordare a tainei lui Dumnezeu şi că ea nu presupune în chip necesar că Dumnezeu este absolut incognoscibil în Sine. Varlaam de Calabria a clarificat acest punct de vedere scriind:

„De vrei să ştii dacă grecii au înţeles că Binele suprafiinţial şi anonim transcende înţelegerea, ştiinţa şi orice altă realizare, citeşte lucrările pita- goreilor - Pantaenetos, Brotinos, Philolaos, Charmidas şi Philoxenos - care sunt dedicate acestui subiect; acolo vei găsi expresii identice cu cele pe care le întrebuinţează marele Dionisie în a sa *Teologie mistică...* Şi Platon a înţeles transcendenţa dumnezeiască."[10]

Iar Grigorie Palamas, de fapt, este de acord cu Varlaam când recunoaşte că monoteismul şi conceptul de Dumnezeu ca Absolut filosofic au fost acceptate de păgâni şi că „teologia apofatică derivă în chip necesar din aceasta"[11]. Dar „apofatismul" formal, intelectual al filosofilor greci se deosebeşte de noţiunea biblică de transcendenţă, deoarece transcendenţa duce la o întâlnire pozitivă cu Necunoscutul, ca Dumnezeul cel viu, la o „contemplare mai mare decât cunoaşterea"[12]. Teologia creştină se întemeiază pe această noţiune. In spatele înţelegerii patristice greceşti a credinţei şi a teologiei creştine se află posibilitatea de a-L experia pe Dumnezeu prin alte mijloace decât cunoaşterea intelectuală, emoţie sau simţuri. Aceasta înseamnă, simplu, o deschidere a lui Dumnezeu, existenţa Sa în afara propriei Sale naturi, a propriilor Sale lucrări sau „energii" prin care El Se descoperă de bunăvoie omului, precum şi o însuşire specifică omului, care îi permite să ajungă în afara nivelului creatural. Convergenţa dintre dragostea şi „energia" lui Dumnezeu şi capacitatea omului de a se transcende pe sine face posibilă o întâlnire - o „contemplare superioară cunoaşterii" pe care

să ajungă dincolo de litera Scripturii, dincolo de formulele utilizate în definiţii, dincolo de limbajul întrebuinţat de sfinţi pentru a-şi comunica trăirile lor. Căci numai atunci va fi ea capabilă să discearnă unitatea Revelaţiei, o unitate care nu este doar o coerenţă şi substanţialitate intelectuală, ci o realitate vie, trăită în continuitatea Bisericii celei una prin secole: Duhul Sfânt este singurul garant şi păzitor al acestei continuităţi; n-ar fi suficient nici un criteriu extern solicitat pentru percepţia sau înţelegerea creată a omului.

Astfel, Bizanţul n-a cunoscut niciodată vreun conflict, nici chiar o polarizare între teologie şi ceea ce Apusul numeşte „misticism"; adevărat, întreaga teologie creştină răsăriteană a fost numită adeseori „mistică". Termenul este într-adevăr corect, cu condiţia ca să ne amintim că în Bizanţ cunoaşterea „mistică" nu presupune individualism emotiv, ci dimpotrivă: o continuă comuniune cu Duhul Sfânt, Care sălăşluieşte în întreaga Biserică. Aceasta implică, de asemenea, o constantă recunoaştere a improprietăţilor intelectului uman şi ale limbajului omenesc în a exprima plinătatea adevărului, ca şi permanenta punere în echilibru a afirmaţiilor teologice pozitive cu privire la Dumnezeu, cu corectivul teologiei apofatice. în cele din urmă, ea presupune un raport „Eu-Tu" cu Dumnezeu - adică nu doar cunoaştere, ci dragoste.

Comentând asupra textului de la Ecclesiast 3,7- „vreme este să taci şi vreme este să grăieşti" -, Sf. Grigorie de Nyssa sugerează teologului că: „Vorbind despre Dumnezeu, când ajungi la fiinţa (ousia) lui Dumnezeu, atunci *este vremea să taci*. Insă când este vorba de lucrarea Lui, de o cunoaştere a ceea ce poate coborî chiar până la noi, atunci este *vremea să vorbeşti* despre atotputernicia Lui grăind despre lucrările Lui şi explicând faptele Sale, şi să foloseşti cuvinte până aici. Insă în chestiuni ce trec de această limită, creatura trebuie să nu-şi depăşească limitele naturii sale, ci să se mulţumească a se cunoaşte pe sine. Căci, într-adevăr, după părerea mea, dacă

să vorbim despre acele lucruri prin care noi putem, în viaţa noastră, să înaintăm în virtute"[13].

Caracterul şi metoda teologiei bizantine sunt determinate, prin urmare, de problema raportului dintre Dumnezeu şi lume, dintre Creator şi creaţie şi incumbă o antropologie ce-şi află cheia supremă în hristologie. Această succesiune inevitabilă va hotărî şi temele capitolelor ce urmează.

NOTE

1. *Epanagoge tou nomou*, Cap. III, 8, ed. C.E. Zachariae von Lingenthal, la J. Zepos, P. Zepos,*Jus Graecoromanum*, 2 (Atena, 1931), p. 242.

2. Sf. Ioan Damaschin, *De fide ortbodoxa,* IV, 17 (Migne), P.G. 94:1180 B-C.

3. Sf. Chirii al Ierusalimului, *Horn. cat.,* 4, 36 (Migne) P.G. 33:500 B-C.

4. Sf. Vasile al Cezareei, *Despre Sfântul Duh,* 27; ed. B. Pruche, *Sources Chretiennes* 17 (Paris, 1945), p. 234.

5. Chalcedon, *Definitio fidei*,, *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologne: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), p. 84.

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *In Cant. or. VI;* ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1960) 6: 182; (Migne), P.G. 44:893 B.

7. (Migne) P.G. 3:1045 D-1048 B.

8. Origen, *Deprinc.*, I, 1.6, Ed. B. Koetschau, GCS, 22.

9. Pseudo-Dionysius, *Theologia mystica* (Migne), P.G. 3:1048 A.

10. Varlaam de Calabria, *A doua scrisoare către Palamas,* ed. G. Schiro, *Bar- laam Calabro: Epistole* (Palermo, 1954), p. 298-299.

11. Sf. Grigorie Palamas, *Triade*, II, 3, 67; ed. J. Meyendorff (Louvain: Spici- legium Sacrum Lovaniense, 1959), p. 527.

12. *Ibid.* 53, p. 493.

13. Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Eclesiast*, Cuvântarea a VII-a, (Migne) P.G. 44: 732 D, ed. W. Jaeger (Leiden: Brill, 1962), 5:415-

I

TENDINŢE ISTORICE

I

TEOLOGIA BIZANTINĂ DUPĂ CALCEDON

Constantinopolul, marea forjă culturală, „Noua Romă“ şi capitala Imperiului, nu a produs nici un teolog realmente de vază în secolele al V-lea şi al VI-lea; dar oraşul a fost martorul marilor dezbateri teologice ale timpului, deoarece concluzia lor depindea adeseori de sancţionarea imperială. Episcopi, călugări, exegeţi şi filosofi sosiţi în capitală în căutare de favoare şi de sprijin au creat în jurul scaunului episcopal din cetatea imperială - de unde se selectau de obicei sfetnicii teologi ai stăpânirii - o convergenţă de idei şi o predispoziţie către soluţii sincretice, de împăciuire. Episcopii Constantinopolului şi subalternii lor însă încă erau capabili să apere convingerile teologice explicite, chiar împotriva voinţei imperiale, cum dă mărturie solitara poziţie pro-calcedoniană luată de patriarhi: Eufimios (489-495) şi Macedonios II (495-511), sub domnia împăratului monofizit Anastasios. Astfel, contrastând cu curentele mai timpurii din gândirea creştină cu centrul îndeosebi în Egipt şi în Siria, ia naştere o teologie ce

primească aprobare oficială sub Iustinian (527-565) şi expresie în sinteza echilibrată a lui Maxim Mărturisitorul (f 662).

S-ar părea că nici o personalitate individuală n-ar fi jucat vreun rol hotărâtor în formarea acestei teologii şi ne vedem siliţi să localizăm orice şcoală sau centru intelectual în capitală unde gândirea teologică era elaborată în mod creator. Deşi pare rezonabil să presupunem că o şcoală teologică pentru pregătirea personalului bisericesc superior era legată de Patriarhie, sursele privind caracterul sau nivelul predării de acolo lipsesc cu desăvârşire. Un centru de învăţătură teologică este atestat la celebra mănăstire a *Achimiţilor (Akoimetai,* adică „Neadormiţii"), iar altele existau, cu siguranţă, în alte părţi; se ştie însă prea puţin despre ele. Teologi activi din secolul al V-lea şi al Vl-lea şi-au dobândit adesea pregătirea în părţi îndepărtate ale Imperiului, ca Siria şi Palestina. Lavra Sf. Sava de lângă Ierusalim - de exemplu - era scena unor discuţii violente între facţiuni origeniste adverse.

Universitatea laică imperială din Constantinopol, întemeiată de Constantin cel Mare şi reorganizată prin decretul lui Teodosie II (408-450), nu includea teologia între disciplinele sale; totuşi ea a servit cu siguranţă ca instrument pentru perpetuarea ideilor filosofice greceşti antice. Universitatea a rămas bilingvă (greacă şi latină) până în secolul al VH-lea şi, înainte de domnia lui Iustinian, includea păgâni printre profesorii ei. Dar măsurile drastice întreprinse de Iustinian, prin excluderea din breasla profesoratului atât a păgânilor, cât şi a creştinilor neortodocşi şi prin închiderea Universităţii păgâne din Atena, trebuie să fi subliniat că rolul studiilor profane în Bizanţul creştin era pur auxiliar. Chiar dacă un cerc restrâns de intelectuali a continuat tradiţiile filosofice ale grecilor antici, atitudinea oficială atât a Bisericii, cât şi a Statului considera acum filosofia cel mult ca un instrument pentru exprimarea Revelaţiei, dar niciodată nu a acceptat că filosofia ar avea dreptul să contureze însuşi conţinutul ideilor teologice. In practică, se putea uşor admite ca logica

supravieţuiască, în special prin literatura patristică şi îndeosebi prin tradiţia origenistă; dar el nu avea să fie recunoscut niciodată oficial ca expresie validă a ideilor religioase.

Conservatoare în formă şi în tendinţă, teologia bizantină din epoca lui Iustinian apela continuu la tradiţie ca la sursa ei principală. Disputele hristologice din această perioadă, în special, constau în primul rând dintr-o bătălie între exegeţii Sfintei Scripturi, în jurul termenilor filosofici adoptaţi de teologia creştină din secolele al IV-lea şi al V-lea şi în jurul textelor patristice care foloseau aceşti termeni. Imnologia liturgică ce începuse să înflorească în această vreme a încorporat rezultatele controverselor şi adeseori a devenit o formă de mărturisire de credinţă. Diversele elemente ale tradiţionalismului teologic bizantin, dominant în secolele al V-lea şi al Vl-lea, au constituit baza pentru creativitate continuă în perioadele ulterioare şi cer o atenţie cu totul deosebită.

1. TRADIŢIILE EXEGETICE

„Cei ce sunt întâistătători ai Bisericilor... trebuie să înveţe tot clerul şi poporul..., adunând din Scriptura dumnezeiască gândirea şi judecăţile privind adevărul, dar să nu treacă peste limitele stabilite acum, nici să se depărteze de predaniile de-Dumnezeu-temă- torilor Părinţi.

Dar dacă ar apărea vreo nelămurire privitor la Scriptură, ea nu trebuie interpretată altfel decât cum au expus-o în scrierile lor luminătorii şi învăţătorii Bisericii; ei (episcopii) să se distingă prin cunoaşterea scrierilor patristice, mai degrabă decât să alcătuiască tratate din capul lor."

Acest text al canonului 19 al Sinodului Trulan (692) reflectă caracterul tradiţionalist şi conservator al atitudinii faţă de teologie şi îndeosebi faţă de exegeză şi explică prezenţa, în toate bibliotecile monahale şi particulare din Bizanţ, a

ale anumitor texte biblice, exprimând sau pretinzând că exprimă continuitatea tradiţiei exegetice.

Chiar dacă acel *consensus patrum* realizat prin această metodă era în anumite privinţe parţial şi artificial, învăţătura normativă bisericească s-a bazat pe el, îndeosebi când acest consens s-a consfinţit prin uzul liturgic şi imnografic. Biblia s-a înţeles întotdeauna nu doar ca un izvor de afirmaţii doctrinare revelate sau ca o descriere de fapte istorice, ci ca o mărturie faţă de un adevăr viu, devenit prezent în mod dinamic în comunitatea sacramentală a Bisericii Noului Testament. Cinstirea Fecioarei, a Maicii lui Dumnezeu, de exemplu, a fost pusă în relaţie, o dată pentru totdeauna, cu interpretarea tipologică a cultului vechi-testamentar de la Templu. Cea Care a purtat pe Dumnezeu în pântecele ei a fost adevăratul „templu“, adevăratul „tabernacol", „sfeşnicul* şi „lăcaşul" ultim al lui Dumnezeu. Astfel, bizantinul care, în ajunul unei sărbători în cinstea Maicii Domnului, asculta în biserică lecturi *(paremii)* din cartea Proverbelor despre faptul că „înţelepciunea şi-a zidit sieşi casă“ (Prov. 9, 1 ş.u.), în mod firesc şi aproape exclusiv, gândea la „Cuvântul făcut trup“, adică, găsin- du-Şi lăcaşul Său în Fecioara Maria. Identificarea înţelepciunii Vechiului Testament cu Logosul ioaneic s-a socotit ceva firesc de pe vremea lui Origen şi nimeni nu s-ar fi gândit să o conteste, încă din secolul al IV-lea, când o bună parte din disputa ariană s-a concentrat în jurul textului bine cunoscut: „Domnul m-a creat la începutul lucrărilor Sale“ (Prov. 8,22), textul s-a interpretat foarte firesc de către arieni în sprijinul poziţiei lor. Atanasie şi alţi membri ai partidei niceene au refuzat să atace identificarea Logosului cu înţelepciunea, preferând să caute temeiuri în alte texte ce sprijineau caracterul necreat al Inţelepciunii-Logos. Nimeni n-a pus sub semnul întrebării consensul exegetic statornicit privind identificarea amintită.

In mare parte, metoda exegetică bizantină acceptată îşi avea originea în tradiţia alexandrină şi în alegorismul ei. Sfântul Apostol Pavel, descriind relatarea despre cei doi fii ai

de vedere creştin o metodă neliterală de interpretare a Sfintei Scripturi, cunoscută sub denumirea de *midraş*, metodă ivită anterior printre rabinii palestinieni din timpuri precreştine. Astfel, împingând metoda alegorică de interpretare a Sfintei Scripturi până la extrem, mediul elenistic alexandrin, comun lui Filo, lui Clement şi lui Origen, putea să se raporteze la ilustrul precedent al Sfântului Apostol Pavel. In primul rând, alegoria concorda cu preocuparea elenă şi în special platonică, vizând lucrurile eterne ca opuse faptelor istorice. Principala dificultate a intelectualului grec în a accepta creştinismul consta adeseori în lipsa unei speculaţii directe asupra *Neschimbabilului,* deoarece pregătirea sa filosofică îl condusese la asocierea schimbabilităţii cu irealitatea. Metoda alegorică însă permitea posibilitatea interpretării a tot ceea ce erau fapte concrete, schimbătoare, ca simboluri ale realităţilor neschimbătoare. Istoria însăşi îşi pierdea astfel centralismul său şi, în ultimă instanţă, era negată pur şi simplu.

Dar concordanţa cu elenismul nu a fost singurul element ce a contribuit la răspândirea largă a uzului alegoriei în exegeză. Metoda oferea o armă uşoară împotriva gnosticismului, principala ameninţare la adresa creştinismului din secolul al II-lea. Sistemele gnostice majore - îndeosebi cele ale lui Valentin şi Marcion - opuneau Demiurgul, pe Iahve al iudaismului, adevăratului Dumnezeu manifestat în Noul Testament. Apologeţii creştini întrebuinţau alegoria pentru a „răscumpăra* Vechiul Testament şi contracarau dualismul gnostic cu ideea că Vechiul şi Noul Testament au unul şi acelaşi sens „spiritual* şi reflectă o revelare continuă a aceluiaşi Dumnezeu adevărat.

Şi Origen a făcut uz de conceptul de „sens spiritual* în noţiunea sa de Tradiţie. Duhul care îi inspirase anterior pe scriitorii biblici era prezent şi în „persoanele duhovniceşti* din Biserica creştină. Numai sfântul, prin urmare, putea descifra sensul autentic al Scripturii.

„Scripturile - scria Origen - s-au alcătuit prin Duhul lui Dumnezeu şi nu au doar sensul lor evident, ci şi un altul,

dumnezeieşti. Asupra acestui punct întreaga Biserică susţine unanim că în timp ce întreaga Lege este duhovnicească, sensul inspirat nu este recunoscut de toţi, ci doar de cei care sunt înzestraţi cu harul Duhului Sfânt în cuvântul înţelepciunii şi în cunoaştere/[41]

Cu toate că ridică importanta problemă a autorităţii în materie de exegeză, acest pasaj exprimă cu siguranţă o concepţie larg acceptată ca atare în lumea creştină bizantină medievală şi explică grija pentru un *consensuspatrum,* consens exprimat în mod oficial în canonul Sinodului Trulan, citat la începutul acestei părţi.

In plus, faţă de alegorismul alexandrin, tradiţia exegetică bizantină a încorporat mai sobra influenţă a şcolii din Antiohia. Opoziţia dintre Alexandria şi Antiohia - care şi-a găsit o bine cunoscută expresie violentă în disputele hristologice din secolul al V-lea - nu trebuie exagerată la nivelul exegezei. Principalii reprezentanţi ai şcolii antiohiene - Diodor de Tars (circa 330 - circa 390), Teodor de Mopsuestia (circa 350-428) şi Teodoret de Cir (circa 393 - circa 466) - nu au negat posibilitatea unui sens spiritual în textele biblice; totuşi, aceştia au reacţionat puternic împotriva eliminării sensului literal, istoric şi împotriva unui alegorism arbitrar, întemeiat pe presupoziţii filosofice platonice, străine Sfintei Scripturi. Astfel, noţiunea de *»theoria“* („contemplare“) presupunând posibilitatea de a descoperi un sens spiritual în spatele literei textului nu a fost respinsă, ci s-a pus accentul pe ceea ce s-a petrecut în fapt sau s-a spus din punct de vedere istoric, ca şi pe implicaţiile morale sau teologice ale textului.

Autoritatea teologică a şcolii din Antiohia s-a zdruncinat prin condamnarea lui Nestorie, elevul lui Teodor de Mopsuestia, la Efes, în anul 431, şi prin anatemele îndreptate împotriva Celor Trei Capitole (Teodor de Mopsuestia, scrierile

***De Mopsuestia (n. tr.).**

dintre cei mai mari exegeţi din creştinismul primar - au putut fi păstrate doar clandestin în traduceri siriace sau armene, în timp ce originalul grec a supravieţuit doar în fragmente risipite prin *catenae.* Dar tradiţia exegetică antiohiană a supravieţuit în operele exegetice ale lui Teodoret, lucrări niciodată prohibite, şi, chiar mai mult, în scrierile Sf. Ioan Hrisostom, prietenul lui Teodor, de departe cel mai gustat dintre toţi scriitorii bisericeşti de limbă greacă. Definiţia sa privind tipologia ca opus al alegoriei, ca „o profeţie exprimată în termenii faptelor autentice*[2], şi grija sa pentru istorie au servit drept pavăză împotriva exceselor spiritua- lizante ale tradiţiei alexandrine din literatura bizantină exegetică târzie, păstrând totuşi loc pentru *theoria,* adică pentru o interpretare fundamental tipologică şi hristocentrică a Vechiului Testament.

2. CURENTE FILOSOFICE

Curentele filosofice din Bizanţul post-calcedonian au fost determinate de trei factori majori: (1) tradiţia patristică şi implicaţiile ei - de exemplu, transferul de terminologie trinitară capa- dociană spre problema unirii ipostatice dintre cele două firi ale lui Hristos; (2) reapariţia continuă a origenismului cu implicita lui contestare la adresa învăţăturii biblice despre creaţie şi despre antropologia biblică; (3) influenţa continuă a neoplatonismului necreştin asupra intelectualilor (închiderea de către Iustinian a Universităţii din Atena a pus capăt concret unui centru de gândire şi de învăţătură, abia de curând împodobit cu ultimul chip proeminent al filosofiei greceşti, Produs [410-485]). In toate aceste trei cazuri, problema fundamentală în dezbatere o constituia raportul dintre cugetarea grecească antică şi Revelaţia creştină.

Unii istorici moderni continuă să formuleze judecăţi foarte divergente la adresa filosofiei Părinţilor greci. In bine cunoscuta sa *Histoire de la philosophie*, Emile Brehier scrie: „In primele cinci secole ale creştinismului, n-a existat nimic din

intelectuale, fie originale, fie diferite de acelea ale gânditorilor păgâni"[3]. După Brehier, creştinismul şi filosofia elenă nu se opun reciproc ca două sisteme intelectuale, deoarece creştinismul se întemeiază pe fapte revelate, nu pe idei filosofice. Părinţii greci, acceptând aceste fapte, au adoptat din filosofia greacă orice a fost compatibil cu Revelaţia creştină. Nici o nouă filosofie nu a putut rezulta dintr-o astfel de juxtapunere artificială. O atitudine aparent contrară, mai pe linie cu clasica evaluare a lui Adolf Harnack, este exprimată de H.A. Wolfson, a cărui carte *The Philosophy of the Church Fathers* prezintă gândirea Părinţilor ca pe o „resiste- matizare a credinţelor creştine sub forma unei filosofii care prin aceasta a generat şi o versiune creştină a filosofiei greceşti"[4]. In sfârşit, monumentala lucrare a lui Claude Tresmontant, *LaMeta-physique du Cbristianisme et la naissance de la philosophie chre-tienne* (Paris, Editions du Seuil, 1961), susţine viguros existenţa unei filosofii creştine pe care Părinţii au apărat-o cu străşnicie împotriva sintezei elene. Această filosofie incumbă afirmaţii fundamentale privind creaţia, unitatea şi multiplicitatea, cunoaşterea, libertatea etc. - incompatibile cu elenismul - şi este fundamental biblică. „Din punctul de vedere al metafizicii - scrie el -, ortodoxia creştină se defineşte prin credincioşia sa faţă de principiile metafizice din teologia biblică."[5] Prin urmare, dacă Părinţii greci erau ortodocşi, atunci ei nu erau, în sensul strict al cuvântului, „greci". In realitate, în scrisul istoric şi teologic modern nu există nici un termen mai ambiguu decât acela de „elenism". Astfel, George Florovsky face o insistentă pledoarie pentru noţiunea de „elenism creştin", înţelegând prin acest termen tradiţia Părinţilor răsăriteni ca opusă gândirii medievale apusene[6], dar el este fundamental de acord cu Tresmontant în privinţa incompatibilităţii totale dintre gândirea filosofică greacă şi Sfânta Scriptură, în special cu privire la teme de bază cum sunt creaţia şi libertatea[7].

Prin urmare, concluziile lui Tresmontant şi Florovsky pot să fie fundamental corecte, iar sloganele şi clişeele obişnuite,

sau ca „platonism" răsăritean - opus „aristotelismului££ apusean - trebuie evitate.

O metodă mult mai constructivă de abordare a problemei şi de stabilire a unei critici echilibrate constă într-o distincţie preliminară între *sistemele* filosofiei greceşti antice - platonic, aristotelic sau neoplatonic - şi conceptele sau termenii individuali. Utilizarea conceptelor şi a terminologiei greceşti a fost un mijloc inevitabil de comunicare şi un pas necesar în a face relevantă Evanghelia creştină unei lumi în care ea a apărut şi în care a trebuit să se răspândească. Dar terminologia trinitară a Părinţilor capado- cieni şi aplicarea ei ulterioară la hristologie în perioada calcedo- niană şi cea post-calcedoniană arată clar că astfel de concepte ca *ousia, bypostasis* sau *physis* dobândesc un sens cu totul nou când sunt folosite în afara contextului sistemului platonic sau aristo-telic în care s-au născut. Trei *ipostasuri (bypostaseis)* unite într-o singură fiinţă *(ousia)* sau două „firi“ *(physeis)* unite într-un singur ipostas nu pot constitui parte din sistemul de gândire platonic sau aristotelic şi implică noi afirmaţii metafizice personaliste (şi, prin urmare, neelene). Totuşi, sinteza trinitară şi hristologică a Părinţilor capadocieni s-ar fi ocupat de un alt grup de probleme şi ar fi ajuns la alt fel de concepte dacă pregătirea capadocienilor şi auditoriul căruia se adresau n-ar fi fost greceşti. Astfel, gândirea patristică greacă a rămas deschisă problematicii filosofice greceşti, dar a evitat închiderea sa în *sistemele* filosofice elene. De la Sf. Grigorie de Nazianz din secolul al IV-lea şi până la Sf. Grigorie Palamas din secolul al XIV-lea, reprezentanţii tradiţiei ortodoxe îşi exprimă toţi convingerea că ereziile se bazează pe absorbţia necritică a filosofiei greceşti păgâne în gândirea creştină.

Dintre marile chipuri din literatura creştină primară, numai Origen, Nemesius de Emesa şi Pseudo-Dionisie* oferă sisteme

***Areopagitul (n. tr.).**

şi Maxim Mărturisitorul, în ciuda mentalităţii lor filosofice evidente, se ridică prea făţiş împotriva elenismului păgân pe teme fundamentale, ca, de pildă, creaţia şi libertatea, pentru a-i califica drept filosofi greci. Origen şi Pseudo-Dionisie au avut o soartă postumă foarte diferită, ce va fi discutată mai târziu, dar influenţa lui Nemesius şi a „sistemului" său antropologic platonic a fost atât de mărginită în Bizanţ, în contrast cu impactul său larg asupra gândirii medievale apusene, încât traducerea latină a lucrării sale *Peri physeos anthropou* (riepL (j)UG£a)C dv0Qamou) sau *De natura hominis* i s-a atribuit lui Grigorie de Nyssa[8].

Astfel, după cum o vor admite majoritatea istoricilor teologiei bizantine, problema raportului dintre filosofie şi faptele trăirii creştine a rămas în centrul gândirii teologice a Bizanţului şi nu s-a aflat nicicând un echilibru sigur şi permanent între ele. Dar mai este posibil în realitate un atare echilibru, dacă „lumea de aici" şi „înţelepciunea" ei se află cu adevărat într-o tensiune permanentă cu realităţile din împărăţia lui Dumnezeu?

3. PROBLEMA ORIGENISMULUI

Cercetările recente au aruncat o nouă lumină asupra istoriei origenismului din secolele al V-lea şi al Vl-lea. Publicarea operelor lui Evagrie Ponticul, îndeosebi, a clarificat temele ce divizau partidele monastice din Egipt, din Palestina şi din alte zone ale creştinismului răsăritean.

In timp ce problematicile trinitare ale lui Origen serveau drept puncte de plecare pentru controversele ariene din secolul al IV-lea, concepţia sa despre creaţie, despre căderea omului şi despre raporturile dintre Dumnezeu şi om i-a fascinat pe primii intelectuali greci, până la a-i determina să intre în mişcarea monastică. In sistemul său, ascetismul şi spiritualitatea monahală şi-au găsit o justificare, dar contrazic premisele fundamentale ale creştinismului biblic. In

Sinodul al II-lea din Constantinopol. Dar chiar şi aceste condamnări n-au exclus influenţa de lungă durată a sistemelor lor, sisteme care au servit ca fundal pentru filosofia creştină integrată a lui Maxim Mărturisitorul. Origenismul a rămas, astfel, în centrul gândirii teologice a creştinismului răsăritean post-calcedonian, iar influenţa sa asupra spiritualităţii şi a terminologiei teologice nu a încetat odată cu condamnarea *sistemului* origenist la 553, ci a continuat până la criza iconoclastă din secolul al VUI-lea.

Fără îndoială, Origen a fost cel mai plin de succes dintre apologeţii timpurii ai creştinismului. Sistemul său a făcut religia creştină acceptabilă neoplatonicilor, dar acceptarea creştinismului în termeni origenişti nu înseamnă în mod necesar respingerea conceptelor neoplatonice fundamentale despre Dumnezeu şi despre lume. Dacă Părinţii capadocieni, de exemplu, după citirea lui Origen în anii lor de studenţie, au fost călăuziţi în final spre creştinismul ortodox, alţii, ca de exemplu prietenul şi contemporanul lor Evagrie Ponticul, au dezvoltat origenismul într-o cu totul altă direcţie.

In vestita sa lucrare *UEQI aQX&v (De principiis),* Origen postulează mai întâi creaţia ca *veşnică* lucrare a lui Dumnezeu. El este dintotdeauna Creatorul atotputernic, iar noi „nici măcar nu putem să-L numim pe Dumnezeu atotputernic dacă nu există nimeni asupra căruia El să-şi exercite puterea"[9]. Dar din moment ce Origen este foarte grijuliu în respingerea învăţăturii aristotelice privind veşnicia materiei, el susţine că lumea creată, existând dintotdeauna, este o lume a „celor cugetătoare“, iar nu a materiei. Spiritualismul fundamental platonicizant implicat aici va atrage totdeauna cercurile monahale aflate în căutarea unei justificări metafizice a ascetismului. Următorul pas din gândirea lui Origen este de a considera că lumea „cugetătoare", care include „toate firile raţionale - adică Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, îngerii, puterile, stăpâniile şi alte tării, precum şi omul însuşi cu demnitatea sufletului său -, formează o singură şi unică substanţă"[10]. Tradiţia patristică ulterioară va opune acestei idei noţiunea de

dar, după Origen, structura monastică înglobând pe Dumnezeu şi „cele cugetătoare* într-o singură substanţă se frânge doar prin căderea în păcat. Utilizând impropriu „libertatea* lor, cele „cugetătoare* au comis păcatul de a se răzvrăti împotriva lui Dumnezeu. Unele au păcătuit grav şi au devenit demoni, altele au păcătuit mai puţin şi au devenit îngeri; altele, păcătuind încă şi mai puţin, au devenit arhangheli. Astfel, fiecare şi-a dobândit o stare proporţională cu propriul păcat. Celelalte suflete au comis păcate nu îndestul de grave pentru a fi puse în rând cu demonii, nici îndestul de uşoare ca să devină îngeri, şi aşa s-a făcut că Dumnezeu a creat lumea prezentă, legând sufletul de un trup, ca pedeapsă[11]. Prezenta lume văzută, care include omul - înţeles ca intelect transformat prin păcat într-un trup -, este rezultatul căderii; soarta supremă a omului fiind dematerializarea şi reîntoarcerea la unirea cu fiinţa lui Dumnezeu.

Evagrie Ponticul a dezvoltat substanţial acest sistem origenist, aplicându-1 la hristologie. După Evagrie, Iisus Hristos nu a fost Cuvântul întrupat, ci doar o fire „înţelegătoare* *(intellect)* care, anterior, nu a săvârşit păcatul originar şi, astfel, nu a fost amestecat în catastrofa materializării. El a luat trup ca să arate calea către restaurarea unirii originare a omului cu Dumnezeu[12]. In jurul acestei învăţături a lui Evagrie, între partidele monahale s-au iscat conflicte serioase, care au durat până în timpul domniei lui Iusti- nian. In inima acestor tulburări, în Lavra Sf. Sava din Palestina, unii călugări pretindeau că sunt „egali cu Hristos* *(isochristoi)* deoarece într-înşii, prin rugăciune şi contemplare, raportul originar cu Dumnezeu, care a existat şi în Hristos, s-a restabilit. Această extremă şi evidentă formă eretică de origenism a fost condamnată mai întâi printr-un decret imperial, apoi de Sinodul Ecumenic din anul 553. Scrierile lui Origen şi ale lui Evagrie au fost distruse, fiind păstrate numai în parte în

4. PSEUDO-DIONISIE

Condamnarea lui Origen şi a lui Evagrie n-a însemnat, totuşi, dispariţia totală a concepţiei platonice despre lume din creştinismul bizantin. Conceptul elen de lume ca „ordine" şi „ierarhie", diviziunea platonică strictă dintre lumea „înţelegătoare<c şi cea „simţitoare" şi gruparea neoplatonică a fiinţelor în „triade" reapar în vestitele scrieri ale unui misterios autor de la începutul secolului al Vl-lea care a scris sub pseudonimul de Dionisie Areopagitul. Autoritatea cvasiapostolică a acestui autor necunoscut a trecut necontestată atât în Răsărit, cât şi în Apus în tot Evul Mediu.

Istoricii cugetării creştine răsăritene pun accent, de obicei, pe rolul lui Dionisie - împreună cu acela al lui Grigorie de Nyssa şi al lui Maxim Mărturisitorul - în expunerea teologiei apofatice. Potrivit lui Vladimir Lossky, Dionisie, departe de a fi un „pla- tonist cu mină creştină", el „este tocmai contrarul": un gânditor creştin deghizat ca neoplatonic, un teolog foarte conştient de propria lui sarcină, care avea să câştige terenul deţinut de neoplatonism, devenind stăpân al metodei lui filosofice"[13]. Şi, într-adevăr, mai multe elemente ale gândirii lui Dionisie ne apar ca reuşite replici creştine faţă de poziţia neoplatonică şi de cea origenistă. Dionisie respinge anume noţiunea lui Origen de cunoaştere a lui Dumnezeu „în fiinţă", deoarece nu poate exista „cunoaştere" a lui Dumnezeu. Căci cunoaşterea se aplică doar „fiinţelor", iar Dumnezeu este deasupra fiinţei şi mai presus de orice opoziţie dintre fiinţă şi nefiinţă. Poate exista, totuşi, „o unire" cu Dumnezeu, scopul suprem al existenţei umane, dar această unire este „necunoaştere" mai degrabă decât cunoaştere, căci ea presupune detaşare de toată lucrarea simţurilor sau a intelectului, deoarece intelectul se aplică doar existenţei create. Pentru aceea, Dumnezeu este absolut transcendent şi mai presus de existenţă, şi - câtă vreme se rămâne în categoriile existenţei - poate fi descris numai în termeni negativi.[14] Dumnezeu, într-adevăr, se face cunoscut, însă în

propria unitate".[15] Astfel, concepte ca frumuseţe, fiinţă, bunătate şi celelalte îl reflectă pe Dumnezeu, dar nu fiinţa Sa, ci numai „puterile* şi „energiile"[16] - care însă nu sunt o formă diminuată de dumnezeire sau simple emanaţii, ci ele însele sunt Dumnezeu deplin, la care fiinţele create pot participa în proporţia şi în analogia proprie fiecăreia. Aşadar, Dumnezeul lui Dionisie este iarăşi Dumnezeul viu al Sfintei Scripturi, iar nu Unitatea (Unul) lui Plotin, şi, în această privinţă, Dionisie va asigura baza pentru evoluţii pozitive continue ale gândirii creştine.

Trebuie să ne amintim totuşi că teologia lui Dionisie ca atare - adică învăţătura lui despre Dumnezeu şi despre raportul dintre Dumnezeu şi lume - nu este pe deplin originală (de fapt, elementele ei esenţiale apar în scrierile Părinţilor capadocieni) şi că, prin concepţia sa ierarhică despre univers, Dionisie a exercitat o influenţă foarte ambiguă, în special în domeniul teologiei eclesiologice şi sacramentale.

Dacă, după Origen, ierarhia fiinţelor create - îngeri, oameni, demoni - constituie rezultatul căderii, după Dionisie, ea este o ordine neschimbătoare şi divină prin care se ajunge la „asemănarea şi unirea cu Dumnezeu"[17]. Cele trei „triade" - sau nouă trepte - ale ierarhiei cereşti şi cele două „triade" ale ierarhiei bisericeşti constituie în esenţă un sistem de medieri. Fiecare treaptă participă la Dumnezeu „potrivit propriei capacităţi", dar această participare se acordă prin treapta imediat superioară[18]. Cele mai evidente efecte ale acestui sistem se produc în domeniul eclesio- logiei; după Dionisie, ierarhia bisericească, ce include triadele: „episcopi (ierarhi) - preoţi - diaconi", şi „monahi - laici - catehu- meni (păcătoşi)", nu este altceva decât o reflectare pământească a treptelor cereşti; fiecare treaptă bisericească, prin urmare, constituie o star*z personală,* nu o funcţie în comunitate. „Ierarhul - scrie Dionisie - este o persoană îndumnezeită şi divină, instruită în cunoaşterea sfântă".[19] Iar fiindcă ierarhul este în primul rând un gnostic sau un iniţiator, fundamental nu există diferenţă

Iar fiindcă Dionisie de asemenea se ţine foarte strict de împărţirea platonică dintre treptele noetice şi materiale, cele materiale fiind doar o reflectare şi un simbol al celor noetice, învăţătura lui despre Taine este şi pur simbolică, şi individualistă; funcţia Euharistiei, de exemplu, este doar de a simboliza unirea minţii cu Dumnezeu şi cu Hristos[21].

Concluzia noastră la aceste scurte comentarii asupra lui Dionisie trebuie să fie, prin urmare, că în domeniile unde el trans- cende neoplatonismul - domeniul *teologiei (theologia)* - el este cu adevărat creştin, fără a fi într-adevăr original; dar că învăţătura sa despre ierarhii, chiar dacă reprezintă o adevărată încercare de a integra concepţia neoplatonică despre lume într-un cadru creştin, este un eşec evident, ale cărui urmări au dus la multă confuzie, în special în domeniul formulărilor liturgice şi eclesiologice. Ne întrebăm, de asemenea, dacă doctrina scolastică apuseană despre „caracterul" sacerdotal şi, mai puţin, confuzia frecventă din Răsăritul bizantin dintre rolul ierarhiei bisericeşti şi acela al „sfinţilor" nu urcă în ultimă instanţă până la Dionisie.

5. LITURGHIA

Apariţia scrierilor lui Dionisie coincide cronologic cu o coti- tură în istoria liturghiei creştine. Când Iustinian a închis ultimele temple şi şcoli păgâne, creştinismul a devenit indiscutabil religia maselor din Imperiu. Liturghia creştină, concepută iniţial ca fiind cultul comunităţilor mici persecutate, a ajuns acum să fie săvârşită în catedrale imense - ca, de pildă, magnifica „Mare Biserică", Sfânta Sofia din Constantinopol, una dintre gloriile domniei lui Iustinian - cu mii de închinători prezenţi. Această situaţie cu totul nouă n-a putut decât să influenţeze şi practica, şi teologia liturghiei. De exemplu, Euharistia nu-şi mai păstra de aici înainte caracterul exterior de prânz comunitar. Marea masă de oameni prezenţi la ea consta din creştini cu numele, care cu greu îndeplineau

începând cu Sf. Ioan Hrisostom, clerul a început să predice că pregătirea, postul şi cercetarea de sine sunt condiţii necesare cuminecării şi a accentuat elementele tainice, eshatologice ale Tainei. Secolele al IX-lea şi al X-lea sunt martorele anumitor adaosuri ca, de pildă, catapeteasma dintre altar şi adunarea liturgică şi utilizarea linguriţei pentru împărtăşit ca mijloc de a evita punerea elementelor euharistice în mâinile mirenilor. Toate aceste înnoiri ţinteau la protejarea Tainei, dar ele au condus la separarea clerului de credincioşi şi la a-i da liturghiei aspectul de privelişte, mai degrabă decât de lucrare comună a întregului popor al lui Dumnezeu.

Scrierile lui Pseudo-Dionisie au contribuit la aceeaşi tendinţă. Ideile autorului despre harul lui Dumnezeu, care se pogoară peste şirurile inferioare ale ierarhiei prin mijlocirea personală a ierarhilor, au contribuit mult la conturarea noilor forme liturgice bizantine, forme pe care el le socotea drept simboluri dezvăluind Taine ochilor credincioşilor. Apariţia şi dispariţia slujitorului, acoperirea şi dezvelirea elementelor", deschiderea şi închiderea uşilor altarului, ca şi diversele gesturi legate de Taine - toate proveneau adeseori din sistemul rigid al lucrării ierarhice, cum a descris-o Dionisie, şi şi-au aflat acceptarea uşoară într-o Biserică, altfel grijulie pentru apărarea caracterului tainic al cultului de profanarea de către mulţimile ce umpleau acum locaşurile.

Din fericire, teologia dionisiană n-a avut, practic, nici un efect asupra unor texte de seamă, ca rugăciunea baptismală şi canonul euharistie. Ea a servit îndeosebi pentru a dezvolta şi pentru a explica extrem de bogatele franjuri cu care, acum, Bizanţul împodobise lucrările sacramentale centrale ale credinţei creştine, fără a-i modifica miezul, lăsând astfel deschisă uşa pentru o teologie liturgică şi sacramentală autentică şi care avea să inspire principalul curent de

***Euharistice (n. tr.).**

de natură elenistică. în comunităţile creştine primare, cântarea Bisericii era formată din Psaltire şi alte câteva selecţii poetice din Sfânta Scriptură, cu relativ puţine ode mai noi. Insă în secolele al V-lea şi al Vl-lea, cu insistenţa asupra unei solemnităţi liturgice mai ample - adeseori copiate după ceremonialul de curte - la bisericile urbane mari şi cu inevitabila elenizare a Bisericii, influxul de poezie nouă a fost inevitabil.

Acest influx a întâmpinat multă opoziţie în cercurile monahale, care considerau drept nepotrivit să se înlocuiască textele liturghiei cu alcătuiri poetice omeneşti, dar rezistenţa n-a fost de durată. De fapt, în secolele al VUI-lea şi al IX-lea, monahii au luat conducerea în privinţa creativităţii imnografice.

Dar, încă din secolul al Vl-lea, poezia religioasă a lui Roman Melodul a fost privită ca revoluţionară la Constantinopol. Modelele poeziei şi ale muzicii sale, în general, erau originare din Siria, unde compoziţiile religioase poetice se popularizaseră deja de către Efrem (f 373).

Născut la Emesa, Roman a venit la Constantinopol pe vremea lui Anastasios (491-518) şi curând a dobândit o mare faimă compunând *condacele* sale (**kovtcxkux**). Fundamentate îndeosebi pe o temă biblică, sau lăudând un personaj biblic, în esenţă, *condacul* este o omilie metrică, recitată sau cântată de un psalt acompaniat de întreaga obşte, care cântă un simplu refren. El urmează o structură uniformă, cu un scurt preludiu însoţit de o serie de strofe poetice.

Poezia lui Roman se sprijină în general pe imagistică şi dramă şi conţine teologie puţină sau deloc; disputele hristologice din acea perioadă, spre exemplu, nu se reflectă nicidecum în *condacele* lui. Scrise într-o limbă greacă populară şi simplă, ele trebuie să fi jucat un rol extraordinar în prezentarea temelor de istorie biblică maselor; ele au întărit profund, fără îndoială, acea înţelegere a creştinismului concentrată în jurul liturghiei şi care a devenit aşa de caracteristică bizantinilor.

a fost reprodus aproape exact în celebrul *Imn acatist* (ÂKdBiaTOc; "Tiavog), una dintre cele mai populare piese de imnografie bizantină. Cu toate că structurile imnografice ulterioare - după cum vom vedea -, alcătuite în mănăstiri, au fost foarte diferite de acelea ale lui Roman, opera marelui melod din secolul al Vl-lea a jucat un rol central în conturarea creştinismului bizantin, ca deosebit de cel latin, siriac, egiptean şi armean.

Cadrul cultural al teologiei bizantine de după Calcedon s-a limitat din ce în ce mai mult la lumea vorbitoare de limbă greacă. Bogăţia diverselor tradiţii negreceşti din creştinismul primar - în special din cel sirian şi latin - s-a luat din ce în ce mai puţin în seamă de către teologii capitalei imperiale. Trebuie să ne amintim însă că până la apariţia resuscitării teologiei din Apus în secolul al XH-lea, Constantinopolul a rămas necontestatul centru intelectual al creştinismului, cu foarte puţină concurenţă. Prin urmare, înţelegem de ce el a creat un sentiment de crescândă - deşi regretabilă - autosuficienţă.

NOTE

1. Origen, *De principiis,* Praefatio 8; ed. B. Koetschau, GCS 22 (1913) 14, 6-13; trad. engleză de G.W. Butterworth, *On the First Prin- ciples* (Londra, SPCK, 1936), p. 5.

2. Sf. Ioan Hrisostom, *De paenitentia,* hom. 6,4 (Migne), P.G. 49:320.

3. Emile Brehier, *Histoire de la philosophie* (Paris, Presses Universi- taires de France, 1931), II, 494.

4. H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), I, VI.

5. Claude Tresmontant, La *Metaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chretienne* (Paris: du Seuil, 1961), p. 23.

6. Georges Florovsky, „The Eastern Orthodox Church and

8. Vezi Etienne Gilson, *La philosophie au Moyen-Age* (ediţia a Il-a, Paris: Payot, 1952), p. 72-77.

9. Origen, *Deprincipiis,* I, 2, 10: ed. Koetschau, p. 42; trad. Butter- worth, p. 23.

10. Citat de Ieronim în *Epistola* 124, *adAvit*, 15.

11. Vezi anatemele Sinodului de la Constantinopol (din anul 553), cum sunt redate la F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das funfte allgemeine Concil*, (Munster, 1898), p. 90-96.

*12.*Textele esenţiale se află la A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“ dEvagre le Pontique et Vhistoire de Vorigenisme chez Ies Grecs et Ies Syriens* (Paris: du Seuil, 1962), îndeosebi p. 156-160.

13. Vladimir Lossky, *Vision of God* (London: Faith Press, 1963), p. 99-100.

14. Pseudo-Dionisie, *Teologia Mistică,* V (Migne), P.G. 3:1045 D - 1048 A.

15. Lossky, *Vision...* p. 102.

16. Vezi, în primul rând, Pseudo-Dionisie, *Despre numele divine,* II, (Migne) P.G. 3: 636 ş.u.

17. Pseudo-Dionisie, *Despre ierarhia cerească,* EI (Migne), P.G. 3:165 A.

*18.*Vezi R. Roques, *L'univers dionysien: Structure hierarchique du mondeselon lepseudo-Denys* (Paris: Aubier, 1954), p. 98 ff.

19. Pseudo-Dionisie, *Despre ierarhia bisericească,* I, 3 (Migne), P.G. 3:37 C.

II PROBLEMA HRISTOLOGICĂ

Timp de un mileniu, între Sinodul de la Calcedon şi căderea Constantinopolului, gândirea teologică bizantină a fost dominată de problema hristologică, aşa cum a fost definită în disputa dintre Sf. Chirii şi Nestorie, ca şi în discuţiile ulterioare şi în hotărârile sinodale. Trebuie ţinut minte însă că problema centrală din aceste dispute a fost soarta supremă a *omului.*

Gândirea hristologică apuseană, începând din Evul Mediu, a fost dominată de ideea anselmiană de răscumpărare prin „satisfacţie", ideea că Iisus S-a oferit Tatălui ca jertfă suficientă şi desăvârşită, propiţiatoare, pentru păcatele lumii. Ea s-a aflat în centrul speculaţiei hristologice, jucând un rol proeminent în cercetarea istorică modernă privind epoca patristică. Rezultatul este că hris- tologia a fost concepută ca subiect în sine, clar deosebit de pnev- matologie şi antropologie. Dar dacă ne amintim de concepţia patristică greacă, potrivit căreia adevărata natură a omului înseamnă viaţă în Dumnezeu,

***Al Alexandriei (n. tr.).**

**** Patriarhul Constantinopolului (n. tr.)**

Duhul Sfânt, în unirea ipostatică dintre omul Iisus cu Logosul şi făcută accesibilă tuturor oamenilor, prin acelaşi Duh Sfânt, în omenitatea lui Hristos, în Trupul Său-Biserica, hristologia dobândeşte o dimensiune nouă şi universală. Ea nu mai poate fi izolată nici de învăţătura despre Duhul Sfânt, nici de învăţătura despre om şi devine cheia pentru înţelegerea Evangheliei ca un întreg.

Problema „participării la viaţa lui Dumnezeu" şi a „îndumne- zeirii" se înfăţişează ca un fundal necesar pentru ciocnirile dintre hristologia alexandrină şi cea antiohiană din secolul al V-lea. Când marii exegeţi din Antiohia - Diodor de Tars, Teodor de Mopsu- estia, Nestorie şi chiar Teodoret de Cir - accentuează deplina omenitate a lui Iisus cel istoric, ei înţeleg această omenitate nu doar ca fiind separată de Dumnezeire, ci ca „autonomă" şi personalizată. „îndumnezeit", Iisus nu ar mai putea să fie om adevărat; El trebuie să fie doar fiul Măriei, dacă este să fie necunoscător, să pătimească şi să moară. Tocmai această înţelegere a omenităţii ca fiind autonomă a atras simpatiile teologilor apuseni moderni către antiohieni, dar ea a şi provocat apariţia nestorianismului şi ciocnirea cu Alexandria. Căci conceptul de „îndumnezeire" a fost chiar argumentul cu care Sf. Atanasie l-a contracarat pe Arie: „Dum-nezeu S-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu". Şi marii Părinţi capadocieni au împărtăşit această argumentare şi prin ea s-au convins, ca şi larga majoritate a episcopatului răsăritean, de adevărul credinţei niceene, în ciuda îndoielilor lor iniţiale privind termenul *„omoousios"* (deofiinţă).

Astfel, „vestea bună", esenţială, despre venirea unei vieţi noi - omenească fiindcă este şi dumnezeiască -, a fost exprimată de Sf. Chirii al Alexandriei, iar nu de mult mai raţionala schemă apărată de Nestorie. Lui Chirii îi lipsea vocabularul, ca şi flexibilitatea de a satisface pe cei ce se

întrupată" şi, astfel, recunoscând realitatea „trupului", era o formulă încă polemică, anti-nestoriană, iar nu o definiţie echilibrată şi pozitivă privind identitatea lui Hristos. Definiţia calcedoniană de la 451 - două firi unite într-un singur ipostas, păstrând însă pe deplin propriile lor caracteristici - era, prin urmare, o corectare necesară a vocabularului lui Chirii. Trebuie acordat permanent credit antiohienilor - îndeosebi lui Teodoret - şi papei Leon al Romei pentru că au demonstrat necesitatea acestei corectări fără de care hristologia chiriliană putea fi uşor interpretată în sens monofizit - cum a şi fost - de către Eutihie şi adepţii săi.

Dar definiţia calcedoniană, oricât de echilibrată şi pozitivă era, nu poseda tenta harismatică şi soteriologică ce făcuse atât de atrăgătoare atitudinile lui Atanasie şi Chirii. Rivalităţile politice şi bisericeşti, ambiţiile personale, presiunile imperiale ţintind la impunerea Calcedonului prin forţă, interpretările abuzive ale operei lui Chirii în sens monofizit, ca şi interpretările greşite date Sinodului de către unii antiohieni nestorianizanţi care vedeau în acesta o tăgăduire a marelui Chirii - toate au provocat cea dintâi mare şi durabilă schismă din creştinătate.

Se înţelege, împăraţii bizantini au încercat să restaureze unitatea religioasă a Imperiului. In cea de a doua jumătate a secolului al V-lea, ei au întreprins mai multe încercări nefericite de a vindeca schisma, prin evitarea problemei. Dar aceasta s-a dovedit a fi reală, iar ambiţiile, foarte aprinse. Astfel Iustinian I (527-565), ultimul mare împărat roman, după mai multe încercări de a realiza unitatea prin decret imperial, s-a întors iarăşi la procedura sinodală.

In epoca lui Iustinian pot fi distinse cu uşurinţă patru mari atitudini teologice:

1.MONOFIZIŢII

Cu toate că majoritatea monofizitilor erau gata să-l

terminologia Sfântului Chirii al Alexandriei. Aşa cum „niceenii vechi*, din secolul al IV-lea, refuzaseră să accepte formula celor trei ipostasuri, introdusă de Părinţii capadocieni, din pricină că Sf. Atanasie nu o utilizase, tot aşa şi capii monofizitismului din secolele al V-lea şi al Vl-lea - Dioscor al Alexandriei, Filoxen de Mabbug şi marele Sever al Antiohiei - au respins Sinodul de la Calcedon şi formula hristologică despre „un singur ipostas în două firi*, deoarece Chirii nu a folosit-o niciodată şi pentru că ei o interpretau ca o reîntoarcere la nestorianism. Pericolul eutihianis- mului - pretindeau ei - nu era îndestul de grav ca să justifice înde-părtarea calcedoniană de terminologia lui Chirii. Ei au obiectat foarte violent - iar această obiecţie poate fi într-adevăr deosebirea gravă dintre hristologia lor şi ortodoxia calcedoniană - contra ideii că cele două firi, după unire, „şi-au păstrat propriile lor însuşiri*.

2. DIOFIZIŢII RIGUROŞI

Diofiziţii riguroşi erau calcedonienii care susţineau încă rigid hristologia antiohiană şi care obiectau faţă de unele propoziţii ale lui Chirii, ca formula teopashită: „Unul din Treime a pătimit în trup*. După aceştia, subiectul pătimirii este Iisus, fiul Măriei, iar nu Logosul. Dar, ne putem întreba, nu există atunci, în Hristos, o dualitate de subiecţi? Existenţa acestei partide în tabăra calcedoniană şi influenţa exercitată de reprezentanţii ei - Teodoret de Cir, până la moartea sa pe la 466, Ghenadie al Constantinopolului (458-471), urmaşul său Macedonie (495-511) şi alţii - furnizau monofiziţilor argumentele lor principale pentru respingerea Calcedo- nului ca sinod nestorian şi ca o desconsiderare a lui Chirii.

3. CALCEDONIENII CHIRILIENI

între Chirii şi Calcedon. Nici o terminologie n-a fost considerată ca scop în sine, ci doar o cale potrivită pentru a respinge nestoria- nismul, respectiv eutihianismul. Atitudinea calcedonienilor chiri- lieni, deosebită de atitudinea diofizită riguroasă, este simbolizată prin acceptarea formulei teopashite chiriliene. Reprezentanţii acestei tendinţe - „călugărul scit“ Ioan Maxenţiu, Ioan Grămăticul, Efrem al Antiohiei, Leonţiu de Ierusalim, Anastasie al Antiohiei, Eulogiu al Alexandriei, Teodor de Raidiu - au dominat teologia bizantină din secolul al Vl-lea şi au dobândit sprijinul lui Iustinian I. Istorici de dată recentă - între care Joseph Lebon şi Charles Moeller - adesea califică această tendinţă drept „neocalcedoni- ană“, presupunând că acea înţelegere diofizită rigidă a Calcedo- nului este singura corectă şi că hristologia antiohiană este preferabilă celei chiriliene. Implicaţiile disputei asupra acestui punct sunt foarte largi, atât în domeniul hristologic, cât şi în cel antropologic, deoarece ea pune în discuţie însăşi noţiunea de „îndumnezeire“.

4. ORIGENIŞTII

Origeniştii, angajaţi în controverse violente, dar influenţi la curtea imperială la începutul domniei lui Iustinian, ofereau pro- pria lor soluţie întemeiată pe destul de eretica hristologie a lui Evagrie Ponticul. După aceştia, Iisus nu este Logosul, ci un intelect (vor)x6<;) neangajat în căderea originară şi, astfel, unit iposta- tic şi fiinţial cu Logosul. Scrierile lui Leonţiu de Bizanţ, principalul reprezentant al hristologiei origeniste de la Constantinopol, au fost, totuşi, incluse în arsenalul polemic pro-calcedonian, iar noţiunea lui de *enhypostaton* (evimoaxaxov, £VU7T6axaaLg, *enipos- tasâ)* a fost adoptată de către Sf. Maxim Mărturisitorul şi de Sf. Ioan Damaschin care, desigur, au respins contextul cripto-orige- nist în care noţiunea a apărut la început.

Cel de al V-lea Sinod Ecumenic (553), convocat de Iustinian

calcedonianismului chirilian. Sinodul a aprobat condamnarea postumă, de mai înainte, de către Iustinian, a Celor Trei Capitole şi, deşi Teodor a fost personal condamnat ca eretic şi învăţător al lui Nestorie, totuşi Ibas şi Teodoret - pe care Sinodul de la Cal- cedon îi acceptase oficial ca ortodocşi - au fost cruţaţi ca persoane; scrierile lor îndreptate împotriva lui Chirii au căzut însă sub anatema Sinodului din 553. Astfel, autoritatea Calcedonului s-a păstrat oficial, dar interpretarea diofizită rigidă a hotărârilor lui a fost respinsă oficial. Sinodul a reafirmat foarte viguros unitatea *subiectului* (persoană: *vnouracic, - ngoaconov)* în Hristos (anatemele 2, 3 , 4 , 5) şi, de aici, a legitimat formula teopashită (anatema 10). Această formulă s-a cântat de aici înainte la fiecare liturghie în imnul „Unule-Născut, Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu", imn atribuit împăratului Iustinian însuşi. Deşi anatema a 13-a a dat aprobare oficială celor Douăsprezece capete ' ale lui Chirii contra lui Nestorie, anatema a 8-a preciza că dacă cineva ar folosi formula chiriliană „o singură fire întrupată", cuvântul „fire" ar substitui pe cel de *ipostas.* Astfel, pentru a reveni la Biserica Ortodoxă, monofiziţilor nu li s-a cerut să respingă ceva din teologia chiriliană, ci doar să accepte că Sinodul de la Calcedon nu a fost sinod nestorian.

Din nefericire, la 553, schisma era deja prea adânc înrădăcinată în Egipt şi în Siria, iar hotărârea sinodală nu a avut efect practic. Hotărârea reprezintă totuşi o condiţie prealabilă necesară pentru orice încercări viitoare de reunire şi un precedent interesant de reformulare a unui articol de credinţă, deja definit de un sinod, de dragul fraţilor „separaţi" care înţeleg eronat formularea anterioară.

Sinodul din anul 553, de asemenea, a mai adoptat şi o serie de anateme contra lui Origen şi a lui Evagrie Ponticul. *Capetele gnostice* ale lui Evagrie ajută enorm la înţelegerea sensului

***Anatematisme (n. tr.).**

activ, strâns legat de disputele hristologice ale zilei. In ciuda acestor condamnări, însă, unele aspecte ale gândirii lui Origen, Evagrie şi Leonţiu de Bizanţ au continuat să exercite influenţă asupra dezvoltării gândirii teologice şi a spiritualităţii.

Condamnarea origenismului la 553 a fost, prin urmare, un pas decisiv în teologia creştină răsăriteană, care apoi s-a dedicat unei concepţii biblice despre creaţie, despre un univers antropocentric, despre om ca tot psihosomatic coerent, despre istorie ca orientare lineară spre un *eshaton* suprem, despre Dumnezeu ca fiinţă vie şi personală, independentă de orice necesitate metafizică.

Hotărârea de la 553 n-a închis însă disputa hristologică. In realitate, fiecare definiţie doctrinară - de la Efes, Calcedon, Constan- tinopol II -, rezolvând unele chestiuni, a generat altele noi. Schisma monofiziţilor a rămas o pacoste politică pentru imperiu şi o ameninţare la adresa Bisericii care în Orient avea să fie confruntată curând cu zoroastrismul persan şi cu atacurile musulmane. Reafirmarea ortodoxiei chiriliene la 553 a suscitat problema permanentă privind cele două etape din atitudinea personală a lui Chirii: proclamarea de către el - contra lui Nestorie - a unităţii" lui Hristos (în special cele 12 anatematisme), ca şi poziţia sa ulterioară, mai înţelegătoare faţă de temerile antiohiene. Astfel, în anul 430, Chirii nu a acceptat că se poate introduce o deosebire între lucrările lui Hristos, între cele care au fost dumnezeieşti şi cele care au fost doar omeneşti, dar în celebra lui scrisoare către Ioan de Anti- ohia din 433, el recunoaşte că o astfel de distincţie este inevitabilă.

După Calcedon, monofiziţii l-au preferat în general pe „pri-mul Chirii" celui de „al doilea". Sever, marele lor teolog, a admis dualitatea în fiinţa lui Hristos, dar, după el, această dualitate era dualitate „în închipuire", în timp ce „în realitate" a existat o singură fire sau fiinţă. Această atitudine conduce

***Persoanei (n. tr.).**

despre „o singură voinţă* în Hristos, din pricina unor posibile asocieri nestoriene. In hristologia antiohiană era posibil să se spună că cele două firi erau unite printr-o singură „voinţă* comună.

Războaiele cu perşii ale împăratului Heraclie (610-641) au angajat din nou conducerea bizantină în planuri unioniste cu monofiziţii, îndeosebi cu armenii. Patriarhul Serghie (610-638), prietenul şi sfătuitorul teologic al lui Heraclie, a creat o formulă de unire, potrivit căreia monofiziţii aveau să accepte formula calcedoniană despre „cele două firi*, cu specificarea că ele s-au unit într-o singură „*energie** (lucrare) şi într-o singură voinţă. Planul s-a bucurat de un oarecare succes atât în Armenia, cât şi în Egipt şi s-au realizat uniuni locale. Monoenergismul şi monotelismul însă au întâmpinat o opoziţie cruntă din partea unor calcedonieni conduşi de Sofronie, patriarhul Ierusalimului, şi de Maxim Mărturisitorul. In ciuda sprijinului acordat de Heraclie şi de urmaşii lui, monotelismul a fost condamnat în cele din urmă de Sinodul al Vl-lea Ecumenic, din 680, care a reiterat afirmaţia calcedoniană că în Hristos fiecare fire îşi păstrează integritatea însuşirilor sale şi, prin urmare, în Hristos sunt două „energii* sau voinţe, cea divină şi cea umană.

Sfântul Maxim Mărturisitorul (circa 580-662), arhitectul hotărârii, a dominat intelectual această perioadă şi, în multe privinţe, el poate fi socotit drept adevăratul părinte al teologiei bizantine. In sistemul său găsim o replică creştină filosofică dată mitului lui Origen privind creaţia şi, ca temelie reală a vieţii spirituale creştine, o învăţătură despre „îndumnezeire* bazată pe soteriologia lui Chirii şi pe hristologia calcedoniană.

Maxim n-a încercat nicicând - şi nici nu a avut prilejul - să alcătuiască o analiză metodică a propriului său sistem. Scrierile sale includ numai o vastă colecţie de *Ambigua*, o compilaţie foarte nesistematică de comentarii asupra unor pasaje obscure din opera Sfântului Grigorie de Nazianz sau din cea a lui Pseudo-Dionisie, o colecţie de „Răspunsuri la

membra disjecta descoperim însă o foarte coerentă concepţie privind credinţa creştină, în general, concepţie formată destul de independent de controversa monotelită. Atitudinea sa contra monoteliţilor dobândeşte astfel mai multă vigoare, tocmai pentru că rădăcinile ei merg mult mai adânc decât circumstanţele istorice în care ea a trebuit exprimată şi care l-au condus pe Maxim însuşi la chinuri şi la moarte de martir.

In sistemul lui Origen, imobilitatea constituie una dintre caracteristicile esenţiale ale adevăratei fiinţe; ea aparţine lui Dumnezeu, dar şi făpturilor, câtă vreme ele rămân în concordanţă cu voia lui Dumnezeu. Diversitatea şi mişcarea provin din căderea în păcat. Oricum, după Maxim, „mişcarea" sau „acţiunea" constituie trăsătura fundamentală a firii. Fiecare făptură posedă propriul său sens şi scop, reflectând Logosul dumnezeiesc şi veşnic „prin care toate s-au făcut". Logosul fiecărei creaturi îi este dat ei nu doar ca un element static, ci şi ca o ţintă şi scop etern, pe care este chemată să le atingă.

Aici gândirea lui Maxim face uz de ideea aristotelică, potrivit căreia fiecare natură (fire) îşi are propria „energie" sau manifestare existenţială. Părinţii capadocieni aplicaseră acelaşi principiu învăţăturii lor despre cele trei ipostasuri din Dumnezeu. Sfântul Gri- gorie de Nyssa, îndeosebi, a trebuit să se apere contra acuzaţiei de triteism; cele trei ipostasuri nu sunt trei Dumnezei, deoarece au o singură fire, cum reiese clar din faptul că există doar o singură „energie" a lui Dumnezeu. Deja, în gândirea capadociană, conceptul de „energie" este unit cu acela de fire. Maxim putea, deci, să se refere la tradiţie când respingea obiecţia monotelită că „energia" reflectă un singur ipostas, o singură persoană sau un singur agent şi că, prin urmare, Hristos putea să posede numai o singură „energie".

In gândirea lui Maxim, omul ocupă un loc cu totul excepţional printre celelalte creaturi. Nu numai că el poartă în

să învingă puterile distructive ale separaţiei, diviziunii, dezintegrării şi morţii. „Mişcarea", „energia" sau voinţa „naturală" a omului, statornicită de Dumnezeu, este direcţionată, deci, către comuniunea cu Dumnezeu, sau către „îndumnezeire", nu în izolare de întreaga creaţie, ci conducând-o pe aceasta către starea ei originară.

înţelegem acum de ce Maxim a susţinut aşa de tare că atât mono- energismul, cât şi monotelismul trădează afirmaţia calcedoniană că Hristos a fost om desăvârşit. Nu poate exista omenitate adevărată acolo unde nu există voinţă sau „mişcare" umană autentică, naturală. Dar dacă voinţa umană nu este altceva decât o mişcare a firii, mai există loc pentru libertatea omenească? Şi cum poate să se explice căderea în păcat şi revolta omului împotriva lui Dumnezeu? Aceste întrebări, cărora Origen le-a acordat o atât de mare importanţă, îşi găsesc un nou răspuns la Maxim. Deja, la Sfântul Grigorie de Nyssa, adevărata libertate umană nu constă într-o viaţă omenească autonomă, ci constă din situaţia, cu adevărat naturală, a comuniunii omului cu Dumnezeu. Când omul este separat de Dumnezeu, el se află înrobit propriilor patimi, sieşi şi, în cele din urmă, satanei. De aceea, după Maxim, când omul îşi urmează propria voie naturală, care presupune viaţa în Dumnezeu, conlucrare şi comuniune cu Dumnezeu, el este cu adevărat liber. Dar omul mai dispune şi de un alt potenţial, determinat nu de propria sa natură, ci de fiecare persoană umană, sau ipostas, libertatea alegerii, a răzvrătirii, a mişcării contra firii şi, prin urmare, a autonimicirii. Această libertate personală au folosit-o Adam şi Eva după căderea în păcat, dar pentru separarea de Dumnezeu, de adevărata cunoaştere, de toată siguranţa conferită de existenţa „naturală". Aceasta implică ezitare, rătăcire şi suferinţă: aceasta este voinţa gnomică (yvco|ar) - opinie), o funcţie a vieţii ipostatice sau personale, nu a firii.

In Hristos, firea omenească este unită cu ipostasul Logosului şi, rămânând deplin ea însăşi, este liberă de păcat,

şi chiar prin moarte - toate acestea fiind experienţe ale omenităţii căzute, pe care El a venit să o mântuiască - şi El a înfăptuit prin învierea Sa destinul suprem al omului. Astfel, Hristos a putut fi cu adevărat Mântuitorul omenităţii, fiindcă în El nu a putut exista niciodată vreo contradicţie între voia naturală şi voia gnomică. Prin unirea ipostatică, voia Sa omenească, tocmai fiindcă se conformează totdeauna cu ceea ce este dumnezeiesc, înfăptuieşte şi „mişcarea firească" a firii omeneşti.

învăţătura despre „îndumnezeire" la Maxim se fundamentează pe premisa patristică de bază, că părtăşia (comuniunea) cu Dumnezeu nu diminuează, nici nu distruge omenitatea, ci o face pe deplin umană. In Hristos, unirea ipostatică incumbă comunicarea însuşirilor *(perichoresis ton idiomaton).* Trăsăturile divinităţii şi ale omenităţii se exprimă „în comuniune reciprocă" (definiţia calcedoniană), iar faptele omeneşti sau „energiile" (lucrările) îl au pe Dumnezeu însuşi ca făptuitor personal. Se poate spune, de aceea, că „Dumnezeu S-a născut", că Maica Domnului (Maria) este *Născătoare de Dumnezeu (Theotokos)* şi că „Logosul S-a răstignit" - în timp ce naşterea şi moartea rămân simple realităţi *omeneşti.* Dar poate şi trebuie spus, de asemenea, că un om a înviat din morţi şi că şade de-a dreapta Tatălui, după ce a dobândit însuşiri care „în chip firesc" aparţin numai lui Dumnezeu: nemurirea şi mărirea. Prin omenitatea lui Hristos, îndumnezeită potrivit unirii sale ipostatice cu Logosul, toţi membrii Trupului lui Hristos au acces la „îndumnezeire" prin har, datorită lucrării Duhului Sfânt în Biserica lui Hristos.

Elementele esenţiale ale hristologiei lui Maxim au furnizat un permanent cadru filosofic şi terminologic gândirii şi spiritualităţii bizantine. Aceste elemente au fost adoptate, împreună cu învăţătura trinitară a marilor Părinţi capadocieni, în *Dogmatica*" Sfântului Ioan Damaschin, intitulată *Expunere exactă a credinţei ortodoxe* (prima jumătate a secolului al VUI-lea), lucrare care a servit drept manual doctrinar normativ în

Capitolul următor, ce se ocupă de iconoclasm, va demonstra că problema hristologică a reapărut, indirect, în secolele al VlII-lea şi al IX-lea. Dar chiar şi ulterior, disputa hristologică s-a redeschis, în special în perioada Comnenilor; hotărârile sinodale privind chestiunea s-au inclus în *Synodikon.*

In jurul anului 1087, un călugăr din Constantinopol, numit Nil, angajat în discuţii teologice cu armenii, a fost condamnat pentru că susţinea că omenitatea lui Hristos s-a unit cu Dumnezeu doar „prin adopţiune" (Găaei)[2]. Monofiziţii armeni, desigur, susţineau conceptul de unire „prin natură" (c|)ua£i). Opunându-se acestora, Nil a slăbit - după cât se pare - învăţătura creştină ortodoxă despre „unirea ipostatică", până la a o face să sune a nestorianism. In anul 1117, Sinodul din Constantinopol s-a ocupat de un caz similar, al lui Eustratie, mitropolit de Niceea, care, ca şi Nil, se angajase în polemică cu armenii şi exprimase hristologia ortodoxă în termeni foarte asemănători cu cei ai lui Teodor de Mopsuestia. Omenitatea asumată de Hristos nu numai că era deosebită de dumnezeirea Lui, dar se şi găsea faţă de El într-o situaţie de „servitute". Ea era într-o stare de „închinare" faţă de Dumnezeu, de a fi „purificată", şi numai ei îi aparţine titlul omenesc de arhiereu, termen nepotrivit lui Dumnezeu. Condamnând opiniile lui Eustratie, Sinodul a reiterat hotărârile Sinodului al V-lea împotriva hristologiei Celor Trei Capitole[3].

Concluzia foarte chiriliană a Sinodului împotriva lui Eustratie a condus la viitoare dispute hristologice, care de data aceasta s-au concentrat asupra sensului jertfei euharistice. Diaconul Soterihos Pantevghenos, patriarhul ales al Antiohiei, afirma că jertfa nu putea fi adusă Sfintei Treimi, deoarece aceasta ar însemna că unicul Hristos efectuează două lucrări opuse, lucrarea omenească de aducere şi lucrarea dumnezeiască de primire, iar aceasta ar semnifica o separaţie şi o personalizare nestoriană a celor două firi.

lucrând omeneşte în actul proaducerii şi, rămânând Dumnezeu prin fire, El primeşte jertfa. Lui Soterihos, Nicolae i-a pus în faţă sfârşitul rugăciunii Heruvicului *(Cheroubikon),* al cărui autor - după cum o demonstrează cercetarea modernă - nu este altul decât însuşi Chirii al Alexandriei, dar care rugăciune face parte din ambele liturghii bizantine (atribuite Sfântului Vasile, respectiv Sfântului Ioan Hrisostom): „Că Tu eşti Cel ce aduci şi Te aduci, Cel ce primeşti şi însuţi eşti primit." Nicolae, ale cărui vederi au fost confirmate de Sinodul din 1156-1157, arată că nici Euharistia şi nici lucrarea lui Hristos, în general, nu se pot reduce la o noţiune juridică despre jertfă, concepută ca schimb. Dumnezeu nu are de primit ceva de la noi: „Nu noi am mers la El (ca să-I aducem jertfă), ci mai degrabă El S-a milostivit spre noi şi a luat asupră-Şi firea noastră, nu drept o condiţie pentru împăcare, ci pentru a ne întâmpina pe noi, deschis, în trup."[4]

Această „întâmpinare deschisă, în trup" a dobândit o reliefare suplimentară în anul 1170, în legătură cu condamnarea lui Constantin de Kerkyra şi a sprijinitorului său Ioan Eirenikos, ca fiind cripto-monofiziţi. Aceştia refuzau să aplice versetul de la Ioan
14, 18 („Tatăl Meu este mai mare decât Mine") distincţiei dintre dumnezeirea şi omenitatea lui Hristos. Textul, ziceau ei, privea însuşirile ipostatice din Sfânta Treime, paternitatea fiind prin definiţie „superioară" filiaţiei, în timp ce omenitatea lui Hristos, care potrivit Sinodului din 553 poate fi deosebită de Dumnezeire numai „în mintea noastră", este îndumnezeită şi pe deplin „una" cu Dumnezeirea. Prin urmare, ea nu poate fi, în vreun fel, „mai mică" decât Dumnezeirea. Respingând această concepţie, Sinodul de la 1170 a reafirmat hotărârile Calcedonului şi ale Sinodului II de la Constantinopol (553) privitoare la dumnezeirea lui Hristos, unită ipostatic cu o omenitate reală şi activă, „creată, descriptibilă artistic şi muritoare". In comparaţie cu o astfel de omenitate, Dumnezeirea este cu siguranţă „mai mare".

fundamental credincioasă noţiunii numite cândva de părintele George Florovsky „unirea asimetrică* dintre om şi Dumnezeu în Hristos: în timp ce izvorul de viaţă ipostatic - ţinta şi modelul - rămâne dumnezeiesc, omul nu se micşorează, nici nu este înghiţit de această unire; el devine iarăşi pe deplin uman. Această noţiune mai este exprimată şi în jertfa euharistică, un act unic în care nici o lucrare a lui Hristos nu este reprezentată izolat, nici nu este redusă la concepte pur omeneşti, ca „schimb* sau ca „satisfacţie*. Hristos, după cum o proclamă *Synodikonul* în fiecare an la Duminica Ortodoxiei, „ne-a împăcat cu Sine prin *întreaga taina a iconomiei* (a întrupării), iar prin Sine şi în Sine ne-a împăcat şi cu Dumnezeu şi Părintele Său şi, desigur, cu Prea Sfântul şi de-viaţă-Dătătorul Duh*[5].

NOTE

1. Citat dej. Lebon, *LeMonophysismeseverien, etudehistorique, litte- raire et theologique sur la resistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusquâ la constitution de Veglise jacobite* (Louvain, teză de doctorat, 1909), p. 445-446.

2. Ana Comnena, *Alexiada,* X, 1; ed. B. Leib (Paris, 1943), II, 187-188; *Synodikon,* ed. J. Gouillard, *Travaux et memoires* 2 (Paris: Presses Uni- versitaires de France, 1967), p. 202-206. Cu privire la posibilele legături dintre mai multe curente teologice bizantine şi dualismul pavlician, vezi N. G. Gersoyan, „Byzantine Heresy: A Reinterpretation“, *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), p. 87-113.

3. Vezi P. Ioannou, „Der Nominalismus und die menschliche Psy- chologie Christi: das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)“, în *Byzantinische Zeitschrift*, 47 (1954), p. 374-378.

4. Nicholas of Methone, *„Treatise Against Soterichos (Tratat contra lui Soterihos),* ed. A. Demetrakopoulos, Bibliotheke

III

CRIZA ICONOCLASTĂ

îndelungata luptă iconoclastă, care a răbufnit des în teologia bizantină, era intim legată de problema hristologică ce a divizat creştinismul răsăritean în secolele al V-lea, al VI-lea şi al VH-lea.

1.APARIŢIA MIŞCĂRII

împăraţii din secolele al VIII-lea şi al IX-lea au iniţiat şi au sprijinit mişcarea iconoclastă; încă de la început, probleme de ordin teologic şi neteologic au fost implicate inseparabil în această atitudine imperială.

Din surse contemporane şi din cercetarea istorică modernă par să iasă la iveală trei elemente din această mişcare.

a. *Problema culturii religioase*. Din trecutul lor păgân, creştinii de limbă greacă moşteniseră gustul pentru imagistica religioasă. Când Biserica primară a condamnat o astfel de artă ca idolatră, forma tridimensională a dispărut, practic, numai ca să apară într-o versiune nouă, creştină, bidimensională. Alţi creştini răsăriteni, îndeosebi sirienii şi armenii, erau mult mai

trecutul lor cultural, să se folosească de icoane. De aceea, este semnificativ faptul că împăraţii care au sprijinit iconoclasmul au fost de origine armeană sau isauriană. Mai mult, Răsăritul nevorbitor de limbă greacă era aproape în întregime monofizit la începutul secolului al VUI-lea şi, precum vom vedea, monofizitismul îi alimenta tacit sau explicit pe iconoclaşti cu substanţa argumentelor lor teologice.

b. *Confruntarea cu islamismul* După cucerirea arabă a Palestinei, Siriei şi Egiptului, Imperiul Bizantin s-a aflat în continuă confruntare din punct de vedere militar şi ideologic cu islamismul. Atât creştinismul, cât şi islamismul pretindeau că sunt religii universale, ale căror căpetenii erau: împăratul bizantin, respectiv califul arab. Dar în războiul psihologic însoţitor dintre aceste religii islamismul pretindea că este cea mai recentă religie şi, prin urmare, cea mai înaltă şi mai pură revelare a Dumnezeului lui Avraam. El îndrepta repetat acuzaţia de politeism şi de idolatrie contra învăţăturii creştine despre Sfânta Treime şi despre utilizarea icoanelor. Tocmai la acuzaţia de idolatrie au răspuns împăraţii proveniţi din Răsărit, în secolul al VIII-lea. Ei s-au decis să purifice creştinismul spre a-1 face apt să reziste mai bine atacului islamismului. Astfel, a existat o influenţă islamică asupra mişcării iconoclaste, dar această influenţă făcea parte din Războiul Rece contra islamismului şi nu era imitarea conştientă a acestuia.

c. *Moştenirea spiritualismului elen*. Controversa începută de împăraţii Leon al III-lea (717-741) şi Constantin al V-lea (741-775) pare să fi fost determinată iniţial de factorii neteologici descrişi mai sus. Dar iconoclaştii au descoperit uşor chiar în tradiţia creştină greacă noi argumente, nu legate direct de monofizitismul condamnat sau de influenţe culturale externe. Un curent de gândire iconoclast, ce ar putea fi urmărit până în creştinismul primar, a fost pus, ulterior, în legătură cu origenismul. Primii apologeţi ai creştinismului au luat prohibiţiile vechi-testamentare contra oricăror reprezentări

grecesc şi au dat naştere la o doctrină *relativă* despre chip ca mijloc de acces la prototipul dumnezeiesc, iar nu ca sălaş al dumnezeiescului însuşi. Ei au utilizat acest argument spre a demonstra inferioritatea religioasă a creştinismului. Porfiriu, de exemplu, scrie: „Dacă unii elini sunt destul de aiuriţi încât să creadă că zeii trăiesc înăuntrul idolilor, gândirea lor rămâne mai curată decât aceea (a creştinilor) care cred că Dumnezeirea a intrat în pântecele Fecioarei Maria, că a devenit embrion, că s-a născut şi a fost înfăşată, că era plină de sânge, de pieliţe, de fiere, ba chiar de lucruri mai josnice"[1].

Evident, Porfiriu a înţeles că credinţa într-o întrupare istorică a lui Dumnezeu era neconcordantă cu iconoclasmul total, deoarece un Hristos istoric era în chip necesar vizibil şi descriptibil. Şi, într-adevăr, iconografia creştină a început să înflorească încă din secolul al III-lea. In cercurile origeniste însă, care erau influenţate de spiritualismul platonic ce nega materiei o existenţă permanentă creată de Dumnezeu, şi pentru care singura realitate era cea intelectuală, tendinţele iconoclaste au supravieţuit. Când Constantia, sora împăratului Constantin, a vizitat Ierusalimul şi a cerut o icoană a lui Hristos de la Eusebiu de Cezareea, ea a primit răspunsul că „chipul de rob", asumat de Logos în Iisus Hristos, nu mai era în domeniul realităţii şi că preocuparea ei de chipul material al lui Iisus era nevrednică de religia adevărată; după slăvirea Sa, Hristos putea fi contemplat numai „în minte".[2] Există mărturii că sfetnicii teologici ai lui Leon al III-lea, cel dintâi împărat iconoclast, erau de asemenea origenişti cu vederi foarte sigur identice cu acelea ale lui Eusebiu. Astfel, un iconoclasm pur „grecesc", destul de diferit din punct de vedere filosofic de cel

2. TEOLOGIA ICONOCLASTĂ

Se pare că nu s-a elaborat nici o teologie articulată a iconoclasmului în formă scrisă înainte de domnia lui

Copronim (741-775). împăratul însuşi a publicat tratate teologice atacând venerarea icoanelor şi a adunat la Hieria un sinod care se pretindea ecumenic (754). Lucrările acestei adunări se păstrează în procesele-verbale ale Sinodului al VH-lea Ecumenic, al II-lea de la Niceea, care a respins oficial iconoclasmul (787).

Este remarcabil faptul că împăratul Constantin, pentru a-şi justifica atitudinea, s-a referit în mod oficial la autoritatea primelor şase sinoade; pentru el, iconoclasmul nu era o învăţătură nouă, ci rezultatul logic al disputelor hristologice din secolele anterioare. Pictorul - afirma Sinodul din Hieria -, când face o icoană a lui Hristos, îi poate picta fie numai omenitatea, separând-o astfel de dumnezeire, fie pictează atât omenitatea, cât şi dumnezeirea Lui. In primul caz, el este nestorian; în cel de-al doilea caz, el socoteşte că dumnezeirea*' este circumscrisă de omenitate, ceea ce este absurd; sau că ambele sunt amestecate, în care caz este monofizit.[3]

Aceste argumente nu duc lipsă de vigoare şi trebuie să-i fi impresionat pe contemporanii săi* ', dar n-au reuşit să răspundă afirmaţiei calcedoniene că „fiecare fire îşi păstrează propriul ei fel de a fi“. Evident, chiar dacă au condamnat oficial monofizitismul, iconoclaştii presupuneau că îndumnezeirea omenităţii lui Hristos a copleşit caracterul ei individual omenesc propriu-zis. Ei par să fi ignorat, de asemenea, adevăratul sens al unirii ipostatice, unire care implică o distincţie reală între fire şi ipostas. Fiind asumată de către ipostasul Logosului, firea omenească nu se contopeşte cu dumnezeirea; ea îşi păstrează deplina sa identitate.

Un alt aspect al atitudinii iconoclaştilor a fost noţiunea lor de chip, pe care l-au considerat întotdeauna că este identic sau „consubstanţial" (deofiinţă) cu prototipul. Consecinţa

*Lui Hristos (n.

** Ai împăratului

Sfânta Euharistie, ca „chip" şi „simbol" al lui Hristos - o noţiune desprinsă din opera lui Pseudo-Dionisie.[4]

3. TEOLOGIA ORTODOXĂ A ICOANELOR: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN ŞI SINODUL AL VII-LEA

Unele discuţii despre icoane trebuie să fi avut loc în Bizanţ începând de prin ultimii ani ai secolului al VH-lea şi se reflectă în canonul 82 al Sinodului quini-sext *(in Trullo).* Importanţa textului constă în faptul că plasează problema reprezentării religioase în context hristologic:

A • • A

„In anumite reproduceri ale cinstitelor icoane, Inaintemergă- torul* este înfăţişat arătând cu degetul către Miel. Această reprezentare a fost adoptată ca un simbol al harului. Era un chip ascuns al Acelui Miel adevărat, Iisus Hristos Dumnezeul nostru, arătat nouă potrivit Legii. După ce am primit aceste chipuri şi umbre vechi ca simboluri ale adevărului transmis Bisericii, *noi preferăm astăzi însuşi harul şi adevărul* ca plinire a acestei legi. Prin urmare, pentru a expune privirii tuturor, cel puţin cu ajutorul picturii, ceea ce este desăvârşit, hotărâm ca de aici înainte Hristos Dumnezeul nostru să fie reprezentat *în forma Sa omenească*, iar nu în forma vechiului Miel."[5]

Astfel, icoana lui Hristos deja implica - după părerea Părinţilor Sinodului Trulan *(in Trullo*, în text) - o mărturisire de credinţă în întruparea istorică, întrupare ce nu se putea exprima cum se cuvine în chipul simbolic al unui miel, ci avea nevoie de un chip al lui Iisus „în forma Sa omenească".

înainte ca Leon al III-lea să fi emis decretul său oficial

*** Ioan Botezătorul (n. tr.).**

utiliza acelaşi argument teologic împotriva iconoclasmului incipient de la curte:

„Intru veşnică pomenire a vieţii în trup a Domnului nostru Iisus Hristos, a patimii Sale, a morţii Sale mântuitoare şi a răscumpărării lumii care decurge din acestea, noi am primit tradiţia înfăţişării Lui în formă omenească - adică, în teofania Sa văzută -, înţelegând că în acest fel noi lăudăm smerenia lui Dumnezeu Cuvântul."[6]

Gherman a adus astfel cea dintâi mărturie a Ortodoxiei împotriva iconoclasmului în Bizanţ. După retragerea sa, sub presiune imperială, apărarea icoanelor a fost preluată de vocea solitară şi, geografic, îndepărtată a Sfântului Ioan Damaschin.

Trăind şi scriind în relativa siguranţă garantată ghetourilor creştine din Orientul Mijlociu de către cuceritorii arabi, acest smerit călugăr din Mănăstirea „Sfântul Sava“ din Palestina a reuşit, prin cele trei vestite tratate ale sale, scrise în apărarea icoanelor, să unifice concepţia ortodoxă* din lumea bizantină. Cel dintâi tratat al său începe cu reafirmarea argumentului hristologic: „Eu îl înfăţişez pe Dumnezeu, pe Cel Nevăzut, nu ca nevăzut, ci într-atât cât El S-a făcut văzut pentru noi prin părtăşia trupului şi a sângelui"[7]. Accentul principal este pus de Ioan Damaschin pe *schimbarea* ce s-a produs în raportul dintre Dumnezeu şi lumea văzută când El** S-a făcut om. Prin voia Sa proprie, Dumnezeu S-a făcut văzut asumând existenţa materială şi conferind materiei o nouă funcţie şi demnitate.

„In vremurile dinainte, Dumnezeu, fără trup sau formă, nu putea fi înfăţişat în nici un chip. Dar astăzi, deoarece Dumnezeu S-a arătat în trup şi a trăit printre oameni, eu pot înfăţişa ceea ce este văzut în Dumnezeu (TO OQaxov xou

* Despre

** Logosul (n.

Pe lângă acest argument central, Sfântul Ioan Damaschin insistă asupra unor probleme secundare şi mai puţin hotărâtoare. De exemplu, Vechiul Testament nu era complet iconoclast, ci utiliza chipuri (icoane), în special la cultul din templu, chipuri pe care creştinii sunt îndreptăţiţi să le interpreteze ca prefigurări ale lui Hristos. Sf. Ioan Damaschin a denunţat de asemenea identificarea de către iconoclaşti a icoanei cu prototipul, ideea că icoana „este Dumnezeu". In această privinţă, tradiţiile, origenistă şi neoplatonică, de care se foloseau de asemenea iconoclaştii, sprijineau cauza ortodocşilor: numai Fiul şi Duhul sunt „icoane naturale" ale Tatălui, şi prin urmare deofiinţă cu El, iar celelalte icoane ale lui Dumnezeu sunt diferite fiinţial de modelul lor şi, prin urmare, nu sunt „idoli".

Tocmai această discuţie despre natura icoanei a furnizat baza pentru foarte importanta definire a cultului icoanelor, adoptată de Sinodul al VH-lea Ecumenic, la 787. Chipul sau icoana, deoarece este deosebită de modelul dumnezeiesc, poate fi obiectul doar al unei veneraţii sau cinstiri relative, nu obiect de adorare, care adorare este rezervată numai lui Dumnezeu.[9] Această declaraţie autoritativă din partea unui sinod ecumenic exclude clar adorarea icoanelor, adesea atribuită creştinismului bizantin.

Neînţelegerea asupra acestui punct este foarte veche şi constituie, în parte, rezultatul dificultăţilor de traducere. Cuvântul grec ***np0OKVVî]Oic;*** („venerare") era tradus deja ca *adoratio* în versiunea latină a Actelor sinodale, utilizate de Carol cel Mare în celebrele sale *Libri Carolini* care au respins sinodul. Iar mai târziu, chiar Toma de Aquino - care accepta, desigur, Sinodul al II-lea de la Niceea - admitea o „adorare relativă" (*latreia*) a icoanelor, atitudine ce a dat grecilor posibilitatea să-i acuze pe latini de idolatrie la sinodul ţinut în biserica Sfânta Sofia în anul 1450.[10]

In ciuda foarte marii sale precizii terminologice în descrierea venerării icoanelor, al II-lea Sinod de la Niceea

şi ale Sf. Ioan Damaschin revine celor două personalităţi teologice majore ale celei de a doua perioade iconoclaste - sub domnia lui Leon al V-lea (813-820), Mihail al II-lea (820-829) şi Teofil (829-842) anume: Teodor Studitul şi Patriarhul Nichifor.

4. TEOLOGIA ORTODOXĂ A ICOANELOR: TEODOR STUDITUL ŞI NICHIFOR

Teodor Studitul (759-826) a fost unul dintre marii reformatori ai mişcării monahale creştine răsăritene. In anul 798, el s-a aflat în fruntea mănăstirii constantinopolitane a lui Studios (numele fondatorului), mănăstire care, pe atunci, deja căzuse în ruină. Sub conducerea lui Teodor, obştea a crescut repede până la mai multe sute de monahi şi a devenit principalul centru monahal al Capitalei. Regula studită **(TnoTUTicoaig),** în forma sa finală, este munca ucenicilor lui Teodor, dar ea aplica principiile lui de viaţă monahală şi a devenit model pentru obşti chinovitice mari în lumea bizantină şi în cea slavă. Teodor însuşi este autorul a două colecţii de instrucţiuni adresate monahilor săi („mica“ şi „marea" *Cateheză*), în care el dezvoltă conceptul de monahism bazat pe ascultarea faţă de stareţ, pe viaţa liturgică, pe lucrul continuu şi pe sărăcia personală. Aceste principii erau foarte diferite de tradiţia eremită, sau „isihastă“, şi erau extrase din regulile lui Pahomie şi ale Sfântului Vasile. Influenţa Iui Teodor asupra evoluţiilor ulterioare ale creştinismului bizantin şi-a găsit expresia, de asemenea, în contribuţia lui la imnografie; multe dintre părţile ascetice din *Triod* (carte de strană pentru Postul Mare) şi din *Paraclis* (naQaKÂr|TiKr|), sau *Octoih* (OKxcor)XO<;), cartea celor „opt glasuri", constituie opera sa ori opera discipolilor săi imediaţi. Rolul lui în conflictele dintre Biserică şi Stat va fi menţionat în capitolul următor.

In numeroase lucrări adresate contemporanilor, în cele trei

După cum am văzut, principalul argument al ortodocşilor împotriva iconoclaştilor era realitatea omenităţii lui Hristos; disputa a dat astfel teologilor bizantini ocazia să reafirme contribuţia antiohiană la hristologia calcedoniană şi a semnalat o reîntoarcere bine-venită la faptele istorice din Noul Testament. Din epoca lui Iustinian, omenitatea lui Hristos a fost exprimată adeseori în termeni de „fire umană", asumată integral de Noul Adam. Evident, această concepţie platonizantă despre omenitate în general era insuficientă spre a justifica un chip al lui Iisus Hristos drept persoană umană istorică şi concretă. Teama de nestoria- nism i-a oprit pe mulţi teologi bizantini de a vedea „om" în Hristos, deoarece „omul", posedând conştiinţă omenească individuală, părea că înseamnă un ipostas omenesc separat. In scrierile anti-iconoclaste ale lui Teodor, această dificultate este depăşită prin- tr-o reîntoarcere parţială la categoriile aristotelice:

„Hristos n-a fost, cu siguranţă, doar un simplu om; nici nu este ortodox să spui că El a luat asupră-Şi *pe un oarecare dintre oameni* (xcov **ti** va dvGpcjTicov), ci întregul, totalitatea firii*. Trebuie spus însă că această fire totală a fost contemplată într-un mod individual - căci altfel cum ar fi putut fi *văzută?* -, într-un mod în care s-a făcut vizibilă şi descriptibilă..., care i-a îngăduit să mănânce şi să bea..."[11]

După Teodor, omenitatea „există doar în Petru şi în Pavel", adică în fiinţe omeneşti concrete, iar Iisus a fost o astfel de fiinţă. Altfel, experienţa Apostolului Toma de a-şi pune degetul pe rănile lui Iisus ar fi fost imposibilă[12]. Iconoclaştii pretindeau că Hristos, în virtutea unirii dintre dumnezeire şi omenitate, era de nedescris şi, prin urmare, că nici o icoană a Lui nu era posibilă; dar, după Teodor, „un Hristos indescriptibil ar fi un Hristos netrupesc; ...Isaia (8,3) L-a descris ca bărbat, şi numai

*** Omeneşti (n. tr.).**

Poziţia fermă privind individualitatea lui Hristos, ca om, iarăşi a ridicat problema unirii ipostatice, deoarece în hristologia calcedoniană unicul ipostas sau unica persoană a lui Hristos este aceea a Logosului. Atunci, evident că noţiunea de ipostas nu poate fi identificată nici cu însuşirile divine, nici cu cele omeneşti; nici nu poate fi identică cu ideea de conştiinţă umană. Ipostasul este sursa supremă a existenţei personale individuale, care, în Hristos, este atât divină, cât şi umană.

După Teodor, o icoană poate fi doar icoana unui ipostas, deoarece icoana unei firi este de neconceput.[14] Pe icoanele lui Hristos, singura inscripţie potrivită este aceea a Dumnezeului *personal:* o cov - „Cel ce este", echivalentul grec al tetragramei sacre yhwh (Yahveh) din Vechiul Testament, şi niciodată nu sunt potriviţi

A

termeni impersonali, ca: „Dumnezeire" sau „împărăţie" care aparţin Sfintei Treimi ca atare, şi astfel nu pot fi zugrăviţi.[15] Acest principiu, urmat strict în iconografia bizantină clasică, arată că icoana lui Hristos este, după Teodor, nu numai un „chip" al „omului Iisus", ci şi al Logosului întrupat. Sensul Evangheliei creştine constă tocmai în faptul că Logosul a luat asupră-Şi toate caracteristicile unui om, inclusiv putinţa de a fi descris, iar icoana Sa este o permanentă mărturie a acestui fapt.

Omenitatea lui Hristos, care şi face posibile icoanele, este o „omenitate nouă", pentru că ea a fost deplin redată comuniunii cu Dumnezeu, este îndumnezeită în virtutea comunicării însuşirilor, purtând iarăşi pe deplin chipul lui Dumnezeu. Această realitate trebuie reflectată în iconografie sub formă de artă: artistul primeşte astfel o funcţie cvasi-sacramentală. Teodor compară pe artistul creştin cu Dumnezeu însuşi, Care creează omul după chipul Său: „Faptul că Dumnezeu a creat omul după chipul şi asemănarea Sa arată că iconografia este o lucrare dumnezeiască".[16] La

Prin atitudine, temperament şi stil, Nichifor, patriarhul Constantinopolului (806-815), era opusul lui Teodor. El aparţine unui şir de patriarhi bizantini, dintre Tarasie şi Fotie, care au fost ridicaţi la demnitatea bisericească supremă în urma unei cariere civile strălucite. Ca patriarh, el a urmat o politică de *oikonomia* (**olko-** vo|Lua = indulgenţă) şi a suspendat pedepsele canonice impuse anterior preotului Iosif care oficiase căsătoria „adulteră" a lui Constantin al VI-lea. Această acţiune l-a pus într-un conflict violent cu Teodor şi cu zeloţii monahali. Fiind depus ulterior de Leon al V-lea (în 815) pentru că a apărat icoanele, el a murit în anul 828, după ce a compus o *Respingere* a Sinodului iconoclast din 815, trei *Antirrhetice,* o *Apologie lungă* şi un interesant tratat *Contra lui Eusebiu şi a lui Epifanie,* principalele temeiuri patristice ale iconoclaştilor.

Gândirea lui Nichifor este îndreptată cu totul împotriva concepţiei origeniste din Scrisoarea lui Eusebiu către Constantia, că îndumnezeirea omenităţii implică dematerializarea şi absorbirea într-un mod de existenţă pur intelectual. Patriarhul insistă mereu asupra mărturiei evidente a Noului Testament că Iisus a cunoscut sfârşeala, foamea şi setea ca oricare alt om.[17] Tratând despre problema neştiinţei lui Iisus, Nichifor încearcă de asemenea să reconcilieze pasajele scripturistice relevante cu învăţătura despre unirea ipostatică, într-un mod care, pentru diverse motive, nu era obişnuit în teologia răsăriteană. In origenismul evagrian, neştiinţa era considerată drept codimensională cu păcătoşenia, dacă nu identică cu ea. Starea originară a intelectelor create înainte de cădere a fost aceea de gnoză dumnezeiască. Iisus era tocmai intelectul necăzut şi, prin urmare, îşi păstrase în chip necesar şi eminent „cunoaşterea de Dumnezeu" şi, desigur, orice altă formă de gnoză inferioară. Autorii din epoca lui Iustinian, urmaţi atât de Sfântul Maxim, cât şi de Sfântul Ioan Damaschin, au negat orice neştiinţă în Hristos, în virtutea unirii ipostatice, dar, probabil şi sub influenţa unui evagrianism latent, ei au interpretat

spre a fi văzut ca simplu om -, nu ca expresii ale unei neştiinţe reale. Nichifor se află în opoziţie cu acea tradiţie în acest punct, deşi el admite că unirea ipostatică putea suprima orice neştiinţă omenească din persoana lui Iisus, în virtutea comunicării însuşirilor ', cunoaşterea dumnezeiască fiind comunicată firii omeneşti. El susţine că, de fapt, iconomia dumnezeiască a cerut ca Hristos să ia asupră-Şi toate aspectele existenţei umane, inclusiv neştiinţa: „El de bunăvoie a lucrat, a dorit, â fost neştiutor şi a suferit ca om“[18]. Intrupându-Se, Logosul n-a luat asupră-Şi o omenitate ideală, abstractă, ci omenitatea concretă existentă în istorie după cădere, pentru a o mântui. „El nu a avut altfel de trup decât al nostru, acel trup care a căzut ca urmare a păcatului; El nu l-a transformat (asumându-1...), ... El era făcut din aceeaşi fire ca şi noi, dar fără păcat, şi prin acea fire El a condamnat păcatul şi moartea"[19].

Această plinătate a omenităţii, desigur, implica descriptibili- tatea, căci dacă Hristos ar fi fost indescriptibil, Maica Sa, cu care a împărtăşit aceeaşi fire, ar fi trebuit să fie şi ea considerată ca indescriptibilă. „Prea multă cinste acordată Maicii - scrie Nichifor - înseamnă lipsirea ei de cinstire, căci va trebui să i se atribuie nestricăciunea, nemurirea, nepătimirea, dacă ceea ce prin fire aparţine Logosului trebuie atribuit, de asemenea, prin har, celei care I-a dat naştere"[20].

Aceeaşi logică este valabilă şi în cazul Euharistiei pe care, după cum am văzut, iconoclaştii o socoteau ca singura icoană sau singurul simbol îngăduit al lui Iisus Hristos. Pentru Nichifor şi alţi apărători ortodocşi ai icoanelor, această concepţie era inacceptabilă, deoarece ei înţelegeau Euharistia ca însăşi realitatea Trupului şi a Sângelui lui Hristos, şi desigur nu ca „icoană", deoarece icoana este făcută spre a fi *văzută*, în timp ce Euharistia rămâne funda-

* *Communicatio idiomatum* (n. tr.).

de aici, tot aşa cum Fecioara Maria nu a încetat să fie parte din umanitate când a devenit Maica lui Dumnezeu. „Mărturisim - scrie Nichifor - că prin invocarea preotului, prin venirea Prea Sfântului Duh, Trupul şi Sângele lui Hristos devin prezente în chip nevăzut şi tainic (mistic)...*; iar acestea constituie hrană mântuitoare pentru noi „nu din cauză că Trupul încetează de a mai fi trup, ci fiindcă el rămâne aşa şi este păstrat ca trup*[21].

Insistenţa lui Nichifor asupra autenticităţii omenităţii lui Hristos îl îndepărtează de hristologia chiriliană clasică. El ocoleşte teopashismul, refuzând să admită fie că „Logosul a îndurat patima, fie că trupul făcea minuni... Trebuie să atribuim fiecărei firi ceea ce îi este propriu*[22], şi minimalizează valoarea comunicării însuşirilor care, după el, manevrează „cuvintele*[23]. Evident, Teodor Studitul a fost mult mai imun la riscul de nestorianizare decât Nichifor. In orice caz, necesitatea reafirmării omenităţii lui Hristos şi, astfel, a apărării descriptibilităţii Sale i-a condus pe teologii bizantini la o reluare a elementelor tradiţiei antiohiene şi, astfel, spre o dovadă a credincioşiei lor faţă de Calcedon.

5. ÎNSEMNĂTATEA DE DURATĂ A PROBLEMEI

Controversa iconoclastă a avut o influenţă de durată asupra vieţii intelectuale din Bizanţ. Patru aspecte ale acestei influenţe par deosebit de relevante pentru dezvoltarea teologică.

a. Pe vremea războaielor împăratului Heraclie cu perşii, în secolul al VH-lea, Bizanţul s-a îndepărtat din punct de vedere cultural de trecutul său roman şi s-a îndreptat către Răsărit. Marea confruntare cu islamismul, reflectată în originile şi caracterul iconoclasmului, a făcut această tendinţă şi mai hotărâtă. Lipsiţi de protecţia politică a împăraţilor bizantini, cu care ei se aflau în conflict doctrinar, papii s-au orientat către franci şi astfel s-au afiliat la Evul Mediu latin ce-şi făcea

limbi diferite, iar cadrul lor de referinţă în teologie a început să se deosebească mai acut decât anterior.

Orientarea Bizanţului către Răsărit, chiar dacă s-a exprimat printr-o anumită osmoză culturală cu lumea arabă, în special în timpul domniei lui Teofil, nu a însemnat o înţelegere mai substanţială între creştinismul bizantin şi islamism. Confruntarea a rămas fundamental ostilă, iar această ostilitate a împiedicat dialogul adevărat. Sfântul Ioan Damaschin, care a trăit el însuşi în Palestina dominată de arabi, vorbea despre Mohamed ca despre „precursorul lui Antihrist"[24]. Dând citate de mâna a doua din Coran, el a prezentat noua religie ca nimic altceva decât superstiţie şi imoralitate grosolană. Literatura bizantină ulterioară privind islamismul rareori a trecut dincolo de acest nivel de pură polemică.

Totuşi, chiar dacă această orientare către Răsărit n-a fost în sine o îmbogăţire, Bizanţul a rămas timp de mai multe secole adevărata capitală a lumii creştine. Depăşind din punct de vedere cultural Apusul carolingian şi fiind puternic din punct de vedere militar în rezistenţa faţă de islamism, creştinismul bizantin şi-a păstrat concepţia sa misionară universalistă, care şi-a găsit expresia într-o evanghelizare reuşită a slavilor şi a altor popoare răsăritene. Dar evoluţiile sale teologice ulterioare au avut loc într-o atmosferă exclusiv grecească. încă purtând titlul de „Biserica Mare a Constantinopolului - Noua Romă", aceasta a devenit cunoscută atât competitorilor săi latini, cât şi ucenicilor ei slavi drept Biserica „greacă".

b. Indiferent de rolul jucat de către înalţi demnitari bisericeşti şi teologi ca patriarhul Nichifor în dobândirea victoriei Ortodoxiei asupra iconoclaştilor, creditul real trebuie acordat monahilor bizantini, care s-au opus în număr copleşitor împăraţilor, împăraţii, îndeosebi Leon al III-lea şi Constantin al V-lea, şi-au exprimat mai clar decât oricare dintre predecesorii lor pretenţia de cezaro-papism. Astfel,

fost asumat de monahi, iar nu de autoritatea canonică superioară a Bisericii, subliniază faptul că interesul era apărarea, nu a Bisericii ca instituţie, ci a credinţei creştine drept cale spre mântuirea veşnică.

Monahii, desigur, şi-au luat foarte în serios rolul şi au păstrat, chiar după victoria lor, un anume simţ al răspunderii faţă de credinţă, aşa cum am observat în cazul lui Teodor Studitul. Din punct de vedere teologic, ei au menţinut o tradiţie de credincioşie faţă de trecut, ca şi un simţământ al relevanţei existenţiale a teologiei ca atare. Rolul lor în dezvoltarea teologică bizantină ulterioară a rămas hotărâtor timp de secole.

c. Disputa teologică dintre ortodocşi şi iconoclaşti se ocupa esenţial de icoana lui Hristos, deoarece credinţa în dumnezeirea lui Hristos angaja o luare de poziţie privind problema crucială a indescriptibilităţii fiinţiale a lui Dumnezeu şi privitor la întrupare, care 11 făcea văzut. Astfel, icoana lui Hristos este icoana *prin excelenţă* şi implică o mărturisire de credinţă în întrupare.

Totuşi, iconoclaştii au obiectat, pe temeiuri teologice, nu numai faţă de această icoană, ci şi faţă de utilizarea oricăror imagini religioase, cu excepţia Crucii, fiindcă, aşa cum o proclamă Sinodul din 754, ei s-au opus „la tot păgânismul". Orice venerare a icoanelor se socotea egală cu idolatria. Dacă scopul urmărit de Constantin al V-lea, de a „epura" creştinismul bizantin nu numai de cultul icoanelor, ci şi de monahism, s-ar fi atins, întregul caracter al pietăţii creştine răsăritene", ca şi etosul ei, ar fi evoluat cu totul altfel. Izbânda Ortodoxiei a însemnat că, de exemplu, credinţa religioasă putea fi exprimată nu numai prin propoziţii, cărţi sau trăire personală, ci şi prin puterea omului asupra materiei, prin experienţă estetică şi prin gesturi şi atitudini ale trupului în

*** Ortodoxe (n. tr.).**

funcţiunile sufletului sau ale trupului şi fără a lăsa vreuna dintre ele domeniului profan.

d. Dintre toate familiile culturale ale Creştinismului - latină, siriană, egipteană sau armeană -, cea bizantină a fost singura în care arta a devenit inseparabilă de teologie. Disputele din secolele al VUI-lea şi al IX-lea au demonstrat că în lumina întrupării arta nu putea să reţină vreo funcţie „neutră", că ea putea şi chiar trebuia să exprime învăţătura de credinţă. Astfel, prin stilul lor, prin compoziţiile lor simbolice, prin programele artistice complexe acoperind zidurile bisericilor bizantine, prin sistemul permanent care a guvernat compunerea catapetesmei bizantine, icoanele au devenit expresie şi izvor de cunoaştere dumnezeiască. Vestea cea bună despre faptul că Dumnezeu S-a făcut om, despre prezenţa printre oameni a unei omenităţi îndumnezeite şi slăvite, mai întâi în Hristos, dar prin El şi prin Duhul Sfânt şi în Fecioara Maria şi în sfinţi - toată această „împodobire a Bisericii" a fost exprimată în arta creştină bizantină. Eugen Trubeţkoi, filosof rus din prima jumătate a secolului XX, a numit această expresie „contemplaţie în culori"[25].

NOTE

1. Porfiriu, *Contra creştinilor,* fragmentul 77; ed. A. Harnack, *AbhBerlAk* (1916), 93.

2. Textul scrisorii lui Eusebiu la Nichifor, *Contra Eusebium*, ed. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852; rep. Graz, 1962), I, 383-386.

3. Mansi, XIII, 252 AB, 256 AB.

4. *Ibid,* 261 D-264 C. Vezi Pseudo-Dionisie, *Ierarhia cerească*, (Migne) P.G. 3; 124 A.

5. Mansi, XI, 977-980.

6. Gherman I, *De haeresibus etsynodis,* (Migne) P.G. 98:80 A.

7. Sfântul Ioan Damaschin, *Or(atio)* I, (Migne) P.G. 94:1236 C.

10. *Ibid.,* **XXXn, 103.**

11. Sfântul Teodor *StuâiitvA, Antirrheticl,* (Migne), P.G. 99:332 D - 333 A.

12. *Ibid.* III; P.G. 99:396 C - 397 A.

13. *Ibid.,* 409 C.

14. *Ibid.,* 405 A.

15. Sfântul Teodor Studitul, *Scrisoare către Naucratius,* II, 67, (Migne) P.G. 99:1296 AB; Vezi şi *Antirrhetic,* III, (Migne) P.G. 99:420 D.

16. *Antirrhetic,* III, (Migne) P.G. 99:420 A.

17. Nichifor, *Antirrhetic,* I, (Migne) P.G. 100:272 B.

18. *Ibid.,* 328 BD.

19. Nichifor, *Contra Eusebium,* ed. Pitra, I, 401.

20. *Antirrhetic,* (Migne) P.G. 100:268 B.

21. *Ibid,* 440, 447.

22. *Ibid.,* 252 B.

23. *Ibid,* 317 B.

24. Sfântul Ioan Damaschin, *DeHaer.* (Migne) P.G. 94:764 A.

25. E. Trubeţkoi, *Umozrenie v Krascakah* (Moscova, 1915-1916); rep. Paris: YMCA Press, 1965; trad. engl.: *Icons:*

IV

MONAHI ŞI UMANIŞTI

In anul 843, *Biserica Bizantină* a sărbătorit „triumful Ortodoxiei* asupra iconoclasmului, un triumf interpretat ca o victorie asupra tuturor ereziilor care până la acea vreme divizaseră creştinismul. Documentul alcătuit cu acel prilej, vestitul *Synodikon,* îi aminteşte pe apărătorii credinţei adevărate, îi condamnă pe eretici şi, implicit, presupune că societatea bizantină a atins deja o stabilitate internă care să nu mai permită divizarea în continuare. De fapt, noi conflicte şi crize s-au produs, iar *Synodikonul* avea să fie extins. Dar tendinţa de a îngheţa istoria, de a considera imperiul şi Biserica lor ca exprimând forma veşnică şi neschimbabilă a revelaţiei lui Dumnezeu, avea să fie o trăsătură visătoare şi permanentă a civilizaţiei bizantine, chiar dacă ea era asaltată constant de realităţile istorice. Chiar în secolul al IX-lea, societatea bizantină era, de fapt, o societate împărţită - divizată politic, intelectual şi teologic.

In tot timpul perioadei iconoclaste, Bizanţul fusese izolat din punct de vedere cultural de Apus şi tulburat de ameninţarea intelectuală şi militară a islamismului. Când, în anii 787 şi 843, s-a restabilit în cele din urmă comuniunea cu

vrăjmaşă a Imperiului carolingian a împiedicat restaurarea vechiului *orbis Christianorum.* Mai mult, reluarea cinstirii icoanelor a constituit o victorie a tradiţiilor *greceşti* deosebite de iconoclasmul cultural ne-grecesc, oriental, al isaurienilor. Rezultatul acestor evoluţii istorice a fost ieşirea Bisericii bizantine din criza iconoclastă ca o Biserică mai „greacă" decât oricând. Ar fi putut deveni chiar o Biserică pur naţională, ca Biserica armeană, dacă imperiul nu s-ar fi extins din nou, în secolele al IX-lea şi al X-lea, sub marii împăraţi din dinastia macedoneană şi dacă evanghelizarea slavilor şi expansiunea ulterioară a creştinismului bizantin în Europa Răsăriteană - unul dintre evenimentele misionare majore din istoria creştină - nu ar fi avut loc. Dar, spre deosebire de Apus, unde papalitatea „a trecut de partea barbarilor" după convertirea lor, Constantinopolul, „Noua Romă", a rămas indiscutabilul şi unicul centru intelectual al Răsăritului creştin până la 1453. Această „Romă" era *greacă* din punct de vedere intelectual şi cultural, atât de mult încât împăratul Mihail al III-lea, într-o scrisoare adresată papei Nicolae I, putea categorisi chiar limba latină drept o limbă „barbară" şi „scită".

Caracterul elen al civilizaţiei bizantine a introdus în teologie problema perenă a raportului dintre „spiritul" grec vechi şi Evanghelia creştină. Cu toate că problema se afla, implicit, în mare parte din literatura teologică a secolelor al Vl-lea, al VH-lea şi al VUI-lea, ea nu a mai fost ridicată explicit de la închiderea universităţilor păgâne de către Iustinian. In secolul al IX-lea, urmând reînnoirii intelectuale ce avusese loc sub Teofil (829-842), ultimul împărat iconoclast, oamenii de carte bizantini au întreprins şi mai viguros studiul autorilor păgâni antici. Universitatea din Constantinopol, înzestrată şi protejată de Cezarul Bardas şi onorată prin activitatea didactică a marelui Fotie, a devenit centrul acestei prime Renaşteri. Savanţi ca Fotie, Arethas şi Mihail Psellos au promovat curiozitatea enciclopedică şi au încurajat copierea vechilor manuscrise. Multe dintre cunoştinţele noastre despre antichitatea greacă sunt rezultatul direct al eforturilor lor. In

coexistat cu uşurinţă cu tot atât de academica şi conservatoarea teologie ce a predominat în cercurile oficiale ale Bisericii. Când Ioan Italos, în secolul al XI-lea, încerca o nouă sinteză între platonism şi creştinism, el şi-a atras de îndată sancţiunea canonică. Astfel, umanismul bizantin a dus lipsă mereu de coerenţa şi dinamismul atât al scolasticii apusene, cât şi al Renaşterii apusene, şi n-a avut puterea să înfrângă convingerea larg răspândită a multor bizantini că Atena şi Ierusalimul erau incompatibile. In această privinţă, veghetorii erau reprezentanţii de seamă ai monahismului care a persistat în opoziţie fermă faţă de „înţelepciunea lumească".

Această polaritate dintre umanişti şi monahi nu numai că a apărut la nivel intelectual, ci ea s-a manifestat şi în politica bisericească. Monahii s-au opus cu consecvenţă „realiştilor" bisericeşti gata să practice toleranţa faţă de foştii iconoclaşti şi faţă de păcătoşii imperiali, faţă de inevitabilele compromisuri politice, precum şi, într-o perioadă ulterioară, faţă de înţelegerile doctrinare, sprijinite de Stat, cu Apusul latin. Conflicte de acest fel au apărut când patriarhii Tarasie (784-806) şi Metodie I (843-847) au admis în episcopat foşti sprijinitori oficiali ai iconoclasmului, când aceiaşi Tarasie şi Nichifor I (806-815) au aprobat recăsătorirea împăratului Constantin al VI-lea, care divorţase de prima lui soţie, şi când - în 857 - patriarhul Ignatie a fost silit să demisioneze şi a fost înlocuit de Fotie. Aceste conflicte, deşi nu erau oficial teologice, au angajat problema mărturiei creştine în lume şi, ca atare, au influenţat serios eclesiologia bizantină şi morala socială.

Teodor ' a fost atât modelul, cât şi ideologul unei partide monahale rigoriste din secolul al IX-lea, partidă care a jucat un rol decisiv în întreaga viaţă a creştinismului bizantin.

*** Studitul (n. tr.).**

monahismul bizantin şi-a dobândit prestigiul martirajului, iar autoritatea lui în cercurile ortodoxe era adeseori mai mare decât aceea a ierarhiei înclinate spre conciliere. Sub conducerea lui Teodor, monahismul a devenit un bastion organizat şi articulat, de rigorism moral şi canonic.

După Teodor, de fapt, viaţa monahală era sinonimă cu creştinismul autentic.

„Anumite persoane întreabă: de când a apărut tradiţia de a renunţa la lume şi de a se face monah? Dar întrebarea lor este totuna cu a întreba: de când există tradiţia de a deveni creştini? Căci Cel Unul care a aşezat tradiţia apostolică a rânduit de asemenea şase Taine: cea dintâi - Botezul (Luminarea); a doua - Adunarea sau Cuminecarea; a treia - Desăvârşirea mirului; a patra - Desăvârşirile preoţiei; a cincea - Desăvârşirea monahală; a şasea - Slujirea pentru cei ce adorm întru sfinţenie"[1].

Acest pasaj este important nu numai pentru că monahismul este socotit printre Sfintele Taine ale Bisericii - într-o listă izbitor de diferită de cele şapte „Sfinte Taine" post-tridentine -, ci şi, îndeosebi, fiindcă starea monahală se consideră una dintre formele esenţiale ale mărturiei şi desăvârşirii creştine. Prin detaşare, prin voturile sărăciei, castităţii şi ascultării, printr-o viaţă proiectată într-o realitate deja dată a împărăţiei lui Dumnezeu, monahismul devine „viaţă îngerească". Monahii - după Teodor Studitul - formează o comunitate eshatologică ce realizează mai deplin şi mai desăvârşit ceea ce ar trebui să fie întreaga Biserică. Monahii studiţi au adus această mărturie chiar în inima capitalei imperiale, centrul „lumii", şi considerau normal să se afle în conflict aproape statornic cu „lumea" şi cu orice reprezenta ea. Ei (monahii) au constituit un grup bine organizat. Stareţul lor detesta individualismul eremiţilor creştini de la început şi a făcut din Studion o comunitate lucrătoare, liturgică şi ordonată, în concordanţă cu cele mai bune tradiţii chinoviale moştenite de la Sfinţii Vasile şi Pahomie.

Pentru Teodor Studitul şi discipolii săi „lumea cealaltă" nu

activă în problemele cetăţii, aşa încât aceasta să se conformeze pe cât posibil criteriilor riguroase ale împărăţiei lui Dumnezeu, aşa cum o înţelegeau ei. împăraţii iconoclaşti, desigur, i-au persecutat pe monahi fiindcă aceştia apărau icoanele, dar şi din cauza încercării lor de a supune imperiul creştin pământesc imperativelor şi cerinţelor unei Evanghelii transcendente. Succesorilor lor ortodocşi, obligaţi să recunoască victoria morală a monahilor şi să solicite ajutorul acestora, le-a fost de asemenea greu să se conformeze tuturor exigenţelor lor. Conflictul din jurul celei de a doua căsătorii a lui Constantin al Vl-lea (795), pe care au îngăduit-o patriarhii Tarasie şi Nichifor, dar pe care Teodor şi studiţii o considerau „adulteră* („schisma moechiană*), a provocat zeci de ani de discuţii despre natura *iconomiei* (oiKOVO|Liia) - adică asupra posibilităţii de a ocoli litera legii pentru binele capital al Bisericii şi al mântuirii individuale. Principiul de faţă, invocat de Sinodul din 809 şi discutat mai îndelung în capitolul următor, a fost atacat de Teodor Studitul nu atât de mult în sine, cât în cazul concret al lui Constantin al Vl-lea. „Ori împăratul este Dumnezeu, căci numai Dumnezeirea nu este supusă legii, ori este anarhie şi revoluţie. Căci cum poate fi pace dacă nu este lege validă pentru toţi, dacă împăratul poate să-şi satisfacă poftele sale - să comită adulter sau să accepte erezii, de exemplu -, în timp ce supuşilor săi le este interzis să se cuminece cu adulterul sau cu ereticul?*[2]

Teodor, desigur, n-a fost un inovator în atitudinea sa faţă de Stat. Căci atitudinea lui era atitudinea lui Atanasie, a lui Ioan Hrisostom, a lui Maxim Mărturisitorul şi a lui Ioan Damaschin şi avea să fie aceea a unui mare segment dintre slujitorii Bisericii bizantine din secolele ulterioare; această atitudine ilustrează doar faptul că societatea bizantină era departe de a-şi fi aflat „armonia* între cele două puteri despre care a vorbit Iustinian în *Novella 6.* Acţiunea şi mărturia monahilor au fost mereu prezente în Bizanţ, pentru a demonstra că adevărata armonie dintre împărăţia lui Dumnezeu şi lume* era posibilă doar la *Parusie*

structura politică a imperiului şi structura Bisericii, paralelism aprobat la Niceea şi exemplificat cel mai bine prin ridicarea treptată a episcopului de Constantinopol la rangul de „patriarh ecumenic". Teodor, desigur, n-a negat niciodată oficial textele canonice care au reflectat-o, dar în practică s-a referit adesea la principiul apostolicităţii drept criteriu al autorităţii Bisericii, mai degrabă decât la preeminenţa politică a anumitor oraşe. Sprijinul acordat partidei ortodoxe în perioada iconoclastă de către Biserica Romei, corespondenţa amicală pe care Teodor a fost în stare să o stabilească cu papii Leon al III-lea (795-816) şi Pascal I (817-824) contrastau cu conflictele interne cu propriii săi patriarhi, atât cu cei iconoclaşti, cât şi cu cei ortodocşi. Aceşti factori explică foarte înalta consideraţie exprimată repetat de el faţă de „tronul apostolic" al vechii Rome. De exemplu, el se adresa papei Pascal cu expresii ca: „stâncă a credinţei pe care s-a zidit Biserica Universală", „Tu eşti Petru - scrie el - care împodobeşte tronul lui Petru"[3]. Numeroasele pasaje de acest fel, strânse cu grijă de apologeţii moderni ai papalităţii[4], nu sunt totuşi îndeajuns să probeze că viziunea lui Teodor despre Roma este identică cu aceea a Conciliului I de la Vatican. In scrisorile sale, alături de referiri la Petru şi la papă ca lideri ai Bisericii, el vorbeşte şi de „trupul pentacefal al Bisericii"[5], cu trimitere la conceptul bizantin de „pentarhie" de patriarhi. De asemenea, adresându-se patriarhului de Ierusalim, îl numeşte pe acesta „cel dintâi dintre patriarhi", căci locul unde a pătimit Domnul presupune „cea mai înaltă demnitate dintre toate"[6].

Independenţa de categoriile „din lumea aceasta" şi, prin urmare, de Stat a constituit singura preocupare reală a marelui studit. Pretenţia apostolică a Romei, dar şi nu mai puţin realele, deşi mult mai puţin eficientele pretenţii ale celorlalţi patriarhi răsăriteni i-au furnizat argumente în lupta sa contra ierarhiilor Statului şi Bisericii bizantine. Totuşi, nu avem motive să ne îndoim că această concepţie despre

vedea, a fost întotdeauna gata să recunoască poziţia proeminentă a lui Petru între Apostoli, dar de asemenea a considerat că autoritatea urmaşilor romani ai lui Petru depindea de ortodoxia lor, iar nu de temelia ei. In Roma, Teodor Studitul vedea suportul prevalent al credinţei adevărate, şi el şi-a exprimat viziunea şi speranţa sa în cea mai bună tradiţie a stilului superlativ bizantin.

Vechea opoziţie monahală faţă de filosofia profană nu apare în scrierile lui Teodor. Se pare că Teodor însuşi chiar agrea exerciţiile dialectice, după cum ar indica prima sa corespondenţă cu Ioan Gramaticul, umanist şi, ulterior, patriarh iconoclast. Dar tendinţa antiumanistă avea să se evidenţieze clar printre discipolii săi imediaţi, antifotienii din secolul al IX-lea.

FOTIE (circa 820 - circa 891)

Personalitate dominantă din viaţa politică, socială şi religioasă bizantină din secolul al IX-lea, Fotie este şi părintele a ceea ce se numeşte în general „umanismul" bizantin. In vestita sa operă *Biblioteca,* o alcătuire de critică literară originală şi extraordinar de importantă, el se ocupă de scriitorii creştini din primele secole, ca şi de un număr de autori profani; la fel, în *Răspunsurile* sale către Amfilohie, o colecţie de eseuri filosofice şi teologice, el afişează o vastă cunoaştere profană şi o largă pregătire în teologia patristică.

în toate scrierile sale, Fotie rămâne esenţialmente profesor universitar: în filosofie, interesul său principal îl constituie logica şi dialectica; de aici, foarte clara sa predispoziţie spre Aristotel, mai degrabă decât spre Platon. In teologie rămâne loial atitudinilor şi problematicii Părinţilor de la primele sinoade*. Simpatia lui pentru filosofia antică nu-l împinge

*** Ecumenice (n. tr.).**

în a cărui scriere principală, *Hypotyposeis*, Fotie a descoperit „miturile necuvioase“ ale platonismului[8].

Erudiţia sa vastă ne furnizează o analiză critică şi citate exacte din autori despre care, fără notele sale, nu am şti nimic. Controversele hristologice din secolele al V-lea şi al VI-lea au atras în chip deosebit atenţia lui Fotie. In ciuda predilecţiei sale pentru exegeza antiohiană şi pentru teologii din şcoala antiohiană[9], el rămâne riguros loial faţă de exegeza chiriliană a Sinodului de la Calcedon, exegeză ce a prevalat în Bizanţul de sub Iustinian şi dedică o lungă, iar pentru noi o preţioasă atenţie unora dintre importanţii ei purtători de cuvânt[10].

Asupra altor probleme teologice, Fotie rămâne într-un foarte categoric acord cu atitudinile tradiţionale sinodale şi patristice. Dar el nu pare să fi acceptat deplin sau să fi înţeles implicaţiile apofatismului absolut al lui Grigorie de Nyssa, iar învăţătura lui despre Dumnezeu în raport cu creaţia pare să se apropie de conceptul scolastic latin de *actuspurus*.[n] Insă o analiză atentă a gândirii lui Fotie s-ar cere pentru a evalua poziţia lui precisă asupra acestui punct. In tot cazul, autoritatea lui a fost invocată de anti-palamiţii bizantini din secolul al XIV-lea împotriva deosebirii reale dintre fiinţă şi „energie" (lucrare) în Dumnezeu, susţinută de Palamas şi confirmată de sinoadele din această perioadă[12]. In plus, devotamentul său faţă de ştiinţa profană şi utilizarea sa liberală a *oiko- nomiei* (pogorământului) l-au făcut foarte nepopular în timpul vieţii şi după aceea, în cercurile monahale.

Intr-un fel, Fotie i-a dominat evident pe contemporanii lui şi tot Evul Mediu prin simţul istoriei, al evoluţiei istorice şi al tradiţiei. Acest simţ transpare din oricare *codex* (capitol) din *Biblioteca* sa. Astfel, analizând cartea unui preot Teodor, care apăra autenticitatea scrierilor lui Dionisie, Fotie înşiră cu atenţie argumentele contra autenticităţii şi conchide cu simpla declaraţie că autorul „încearcă să respingă aceste obiecţiuni şi afirmă că *după părerea lui* cartea marelui Dionisie

imposibilitatea explicării modului în care Dionisie poate prevesti „tradiţii care au dobândit doar treptat vechime în Biserică şi cărora le-a luat multă vreme ca să se maturizeze"[14].

Această recunoaştere a dezvoltării tradiţiei, şi de asemenea a unei posibile şi legitime varietăţi în practicile şi în regulile bisericeşti, joacă un rol însemnat în atitudinea lui Fotie faţă de papa Nicolae I şi faţă de Biserica Romei. Acuzat de papă că a fost ridicat la treapta de patriarh din starea de laic, în şase zile, practică interzisă în tradiţia apuseană, dar niciodată respinsă oficial în Răsărit, Fotie scrie: „Fiecare trebuie să ţină ceea ce s-a definit prin hotărâri ecumenice comune, dar o opinie particulară a unui Părinte al Bisericii sau o definiţie scoasă de vreun sinod local poate fi urmată de unii şi neglijată de alţi...". Apoi el se referă la subiecte ca: bărbieritul, postul sâmbăta şi preoţia celibatară, şi continuă: „Când credinţa rămâne necălcată, hotărârile universale şi comune sunt de asemenea în siguranţă; omul cu bun-simţ respectă practicile şi legile altora; el consideră că nu este nici greşit să le ţii, nici nelegal să le calci".[15]

Grija lui Fotie pentru „credinţa comună" şi pentru „hotărârile ecumenice" este ilustrată în problema lui *Filioque.* Deoarece cercetarea istorică modernă a demonstrat clar că el nu era sistematic anti-latin, poziţia lui în dispută poate fi explicată numai prin faptul că a luat în serios problema teologică. Nu numai că el a pus accentul principal pe *Filioque*, în special în enciclica sa din 866, dar chiar după ce s-a restabilit pacea bisericească cu papa Ioan al VHI-lea, în 879-880, şi după retragerea sa din patriarhat, Fotie încă dedica multe dintre ultimele sale zile scrierii lucrării *Mista- gogia Duhului Sfânt,* prima combatere grecească amănunţită a interpolării lui *Filioque* în Crez.

După cum o arată clar *Mistagogia,* Fotie s-a preocupat în mod egal de această interpolare într-un text care a dobândit aprobare universală, ca şi de conţinutul interpolării înseşi. El nu a făcut deosebire între aspectele teologice şi canonice ale

„purcederea dublă". Punctul slab al tratării acestei probleme de către Fotie constă în faptul că el nu avea acces la izvoarele teologiei latine. Totuşi, el ştia că Părinţii latini au favorizat *Filioque* şi se referă anume la Ambrozie, la Augustin şi Ieronim (cu toate că primul şi ultimul cu greu ar putea fi consideraţi susţinători ai lui *Filioque)^* dar el (Fotie), evident, nu le citise lucrările. Respingerea de către el a punctului de vedere latin se bazează, prin urmare, doar pe informaţia orală.

Oricare ar fi neajunsurile ei şi stilul ei dialectic tăios şi dificil, *Mistagogia* exprimă clar obiecţia bizantină fundamentală faţă de învăţătura latină despre Sfânta Treime: că-L înţelege pe Dumnezeu ca pe o singură şi, filosofic, simplă fiinţă, în care existenţa personală sau ipostatică se reduce la conceptul de raporturi reciproce între cele trei Persoane. Dacă ideea de deofiinţime cere ca Tatăl şi Fiul să fie împreună unica origine a Duhului, fiinţa lui Dumnezeu precede în mod necesar existenţa personală ca trei ipos- tasuri. Insă după Fotie, „Tatăl este originea (a Fiului şi a Duhului Sfânt) nu prin fire, ci în virtutea caracterului Său ipostatic"[16]. A amesteca însuşirile ipostatice ale Tatălui şi ale Fiului atribuindu-le purcederea Duhului înseamnă a cădea în sabelianism, o erezie modalistă din secolul al III-lea, sau mai degrabă în semi-sabelia- nism. Căci Sabelie amesteca cele trei Persoane în una, în timp ce latinii se opresc la Tatăl şi la Fiul, dar după aceea cad în pericolul excluderii totale a Duhului din Dumnezeire.[17]

Astfel, Fotie demonstrează clar că în spatele disputei despre *Filioque* stau două concepţii despre Sfânta Treime: concepţia personalistă greacă ce consideră revelarea personală a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh ca punctul de plecare al teologiei trinitare; şi concepţia augustiniană latină despre Dumnezeu ca fiinţă simplă, în cadrul căreia Treimea de Persoane poate fi înţeleasă doar în termeni de raporturi interioare.

Opunându-se concepţiei latine despre Treime, Fotie nu neagă *trimiterea* Duhului prin Fiul în lume, în cadrul

despre purcederea Duhului *prin,* sau *de la* Fiul în acest ultim sens. Nici nu se opune Apusului ca atare. El recunoaşte în repetate rânduri autoritatea Părinţilor latini şi a Bisericii Romei, unde crezul interpolat încă nu se utiliza la acea vreme. El pretinde - şi nu sunt motive ca să ne îndoim de sinceritatea sa - că se preocupă doar de unitatea dintre Răsărit şi Apus în credinţa unică, sfântă şi sobornicească definită de vechile sinoade. Din nefericire, după moartea lui, istoria avea să separe şi mai mult cele două jumătăţi ale creştinătăţii, iar lărgimea fundamentală a viziunii sale şi simţul istoriei aveau să lipsească grav de ambele părţi.

MIHAIL PSELLOS (1018-1078)

După epoca lui Fotie, intelectualii bizantini au găsit acces mai liber şi mai deplin la izvoarele filosofiei greceşti. Cu Mihail Psellos descoperim o personalitate care, în cea mai mare parte, este produsul acestei renaşteri bizantine din Evul Mediu timpuriu. Contribuţia lui Psellos în teologie este, de fapt, foarte limitată şi numai indirectă. Deoarece în concepţia bizantină despre lume religia şi filosofia erau, în realitate, inseparabile, el poate şi trebuie să fie menţionat ca un fenomen major din istoria creştinismului bizantin.

„Doresc ca tu să ştii - scrie el - că înţelepciunea elenă, în timp ce nu reuşeşte să aducă slavă la ceea ce este Dumnezeire şi nu este infailibilă în teologie, *cunoaşte natura aşa cum a zidit-o Creatorul*^[9]. Această recunoaştere a competenţei anticilor în cunoaşterea naturii presupune un temei pentru teologia naturală, o cunoaştere a Creatorului prin făpturi. Elementele acestei atitudini existau, desigur, la apologeţii din secolele al II-lea şi al III-lea şi au fost dezvoltate de Origen şi de Părinţii capadocieni. Dar, mai întâi de toate, ca persoane responsabile ale Bisericii, aceştia au scos în evidenţă prăpastia religioasă dintre creştinism şi elenismul antic. După ei, înţelepciunea elenă constituia un instrument pentru

Platon despre o lume a ideilor subzistente în ele însele, şi nu numai în intelectul dumnezeiesc.[20] Dar aceste rezerve provin mai degrabă din definiţiile oficiale şi explicite ale Bisericii, decât din vreo convingere profundă. El îşi exprimă, desigur, mult mai precis adevărata sa gândire când scrie: „Ca să mă nasc spre cunoaştere, mă mulţumesc cu durerile lui Platon şi Aristotel: ele mă nasc şi mă formează*[21].

De fapt, conservatorismul teologic mai mult formal şi care prevala în cercurile oficiale ale Bisericii făcea posibilă, în oameni ca Psellos, reînvierea unui neoplatonism aproximativ identic cu ceea ce fusese el în secolul a Vl-lea. In Psellos şi în contemporanii săi, de fapt, puţin se întâlnea teologia cu filosofia. Desigur, Psellos a rămas creştin, dar dacă există vreun fel de motivaţie emoţională în gândirea sa, ea constă în aflarea concordanţei - şi nu a opoziţiei - dintre platonism şi creştinism, şi puţin îi pasă dacă este artificială concordanţa. Psellos este foarte fericit, de exemplu, să descopere Sfânta Treime, ca şi lumea biblică a îngerilor şi a sfinţilor, la Homer.[22]

Acest exemplu, de adaptare formală şi artificială a elenismului la Evanghelie, arată limitele a ceea ce s-a numit umanism bizantin. Acestuia îi lipsea robusteţea care a făcut posibilă scolastica apuseană după redescoperirea lui Aristotel, sau Renaşterea italiană după declinul civilizaţiei medievale. Chiar dacă el i-a cunoscut pe Platon şi pe Aristotel mai bine decât i-au cunoscut vreodată cei din Apus, Psellos a rămas un bizantin medieval, adică un om dedicat tradiţiei şi credincios, cel puţin pe dinafară, normelor rigide ale teologiei oficiale. El n-a fost un mare teolog, iar loialitatea sa faţă de teologia oficială l-a împiedicat să devină cu adevărat un mare filosof. Fundamental, gândirea lui rămâne eclectică. Principiile neoplatonismului - fidelitatea faţă de Aristotel în logică şi filosofia naturală, combinată cu metafizica platonică - au fost tocmai potrivite pentru felul lui de a gândi. „In ce mă priveşte - mărturiseşte el - am strâns virtutea şi potenţialul oricăruia;

într-o unitate. Iar eu sunt unul dintre mulţi. Dacă cineva îmi citeşte cărţile, descoperă că ele sunt multe dintr-una singură."[23]

Nici scânteierea expresiei, nici rafinamentul stilului n-au fost de ajuns să transforme acest eclectism într-un sistem de filosofie creator şi original. Adevărata creativitate şi gândire vie au continuat în cercurile pe care Psellos le considera infestate cu misticism iraţional şi nesănătos. Ne îndoim însă că vreodată Psellos măcar i-a întâlnit sau i-a citit pe cei mai autentici reprezentanţi ai spiritualităţii monahale, pe contemporani ca Simeon Noul Teolog. Dacă ar fi făcut-o, este puţin probabil că s-ar fi înţeles reciproc.

PROCESELE LUI IOAN ITALOS (1076-1077, 1082)

Un discipol al lui Psellos şi succesorul său ca *vnaTOţ* xărv <ţ>iAoao(|)a)V, adică rectorul universităţii, Ioan Italos („Italianul", probabil un italo-grec), a fost judecat oficial, fiind acuzat de erezie şi condamnat pentru exageratul său uz de filosofie antică, în general, şi, îndeosebi, pentru că susţinea păreri platonice despre originea şi natura lumii. Importanţa celor două procese succesive este subliniată de faptul că, pentru prima oară după 843, noi paragrafe doctrinare extinse au fost adăugate *Synodikonului,* spre a fi citite anual în Duminica Ortodoxiei. Condamnându-1 pe Italos, Biserica Bizantină a creat astfel un precedent ce putea fi folosit - şi într-adevăr a fost folosit - mai târziu.

Scrierile publicate ale lui Ioan Italos nu conţin toate învăţă-turile de care el a fost acuzat, dar nu se poate exclude *apriori* faptul că el le susţinea în realitate în învăţătura sa orală. In tot cazul, hotărârile sinodului privitoare la el au o importanţă ce depăşeşte persoana lui ca atitudine luată oficial de Biserică.

Dintre cele unsprezece anateme din *Synodikon* ce se referă la cazul lui Italos, primele zece sunt pur doctrinare şi au fost

1. Filosofii greci antici au fost cei dintâi ereziarhi; cu alte cuvinte, toate marile erezii creştine au rezultat din influenţa lor şi, prin urmare, cele şapte sinoade, condamnând ereticii, i-au condamnat, implicit, şi pe filosofi (anatema a V-a). De fapt, după Tertulian, literatura patristică a pus adeseori în sarcina filosofiei răspunderea pentru toate ereziile. De aceea poziţia sinodului n-a fost cu totul nouă, dar reiterarea ei în secolul al XI-lea a fost de foarte mare importanţă pentru Bizanţul medieval. S-a acceptat o deosebire însă între cei ce primesc „părerile nebuneşti" ale filosofilor şi cei ce urmează „studii elineşti" numai pentru învăţătura lor (anat. VII). Cea de a doua atitudine n-a fost considerată automat greşită. Hotărârea sinodală corespunde întru câtva atitudinii pozitive, acceptată în cercurile conservatoare şi prezentă chiar la Psellos, faţă de studiul lucrării *Organon* a lui Aristotel, ca opus studierii lui Platon.

In timp ce Aristotel era socotit, în general, drept învăţătorul logicii şi al fizicii, discipline utile „pentru instrucţie", Platon presupunea o atitudine metafizică incompatibilă cu creştinismul.

2. Anatemele condamnă o serie de atitudini platonizante atribuite lui Italos şi aproape identice cu tezele origeniste respinse de Iustinian şi de Sinodul din 553: preexistenţa şi transmigraţia sufletelor, negarea învierii cu trupul, eternitatea materiei, lumea ideilor universale existentă prin sine ş.a.m.d.

Chiar şi după condamnarea lui Italos, învăţaţii bizantini au continuat, desigur, să citească, să copieze şi să studieze autorii greci antici; dar orice încercare de a urma „părerile nebuneşti" ale anticilor era acum de la sine o crimă contra adevăratei credinţe. Fără îndoială, hotărârile din 1076-1077, încurajând tradiţionala aversiune monahală faţă de „elenism", au constituit un nou şi serios obstacol în calea dezvoltării umanismului.

Grec prin limbă, ca şi prin cultura sa, Bizanţul a adoptat, astfel, o atitudine mult mai negativă faţă de filosofia greacă decât a făcut-o vreodată. Apusul, la sfârşitul perioadei când

sinteză dintre spiritul grec şi creştinism, rămânând ataşată numai sintezei atinse în perioada patristică. I-a revenit Apusului sarcina de a deveni mai grec decât era. Evident, aceasta era o opţiune de cea mai mare importanţă pentru viitorul teologiei şi pentru raporturile dintre Răsărit şi Apus.

NOTE

1. Teodor Studitul, *Ep(istulae)* II, 165 (către Grigorie), (Migne) P.G. 99:1524 B.

2. Teodor Studitul, *Ep.* I, 36 (către Euprepianus), (Migne), P.G. 99:1032 CD.

3. Teodor Studitul, *Ep.* II, 12, (Migne), P.G. 99:1152 C.

4. Vezi, de exemplu, S. Samville, „La primaute de Saint Pierre et du pape d'apres Saint Theodore Studite (759-826)", în rev. *Echos d'Orient,* 17 (1914), 2342; şi A. Marin, *Saint Theodore* (Paris: Lecoffre, 1906), p. I, care-l numeşte „cel din urmă (ultimul) catolic din Bizanţ". La fel, în scrisoarea sa către Leon Sacellarius (Migne, P.G. 99:1417 C), el scria: „Şi cine sunt urmaşii (Apostolilor)? Cel ce ocupă tronul Romei este şi primul; cel ce stă în tronul Constantinopolului este al doilea; după ei, cei ai Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului. Aceasta este autoritatea pentarhică din Biserică. Lor le aparţin toate hotărârile în privinţa dogmelor dumnezeieşti" (Citat la F. Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy* (Bizanţul şi primatul roman), New York: Fordham University Press, 1966, p. 101).

5. Teodor Studitul, *Ep.* II, 63 (către Naucratius), (Migne) P.G. 99:1281 B.

6. Teodor Studitul, *Ep.* II, 15; (Migne) P.G. 99:1161 AB.

7. Fotie, *Biblioteca,* codex 8, 18 etc.

8. *Ibid.,* codex 109.

9. Vezi lungul articol despre Diodor de Tars, *Biblioteca,*

10. Vezi codicii despre Eulogiu al Alexandriei, 182, 208, 225-227, care, de fapt, constituie monografii detaliate asupra acestui autor. Despre Efrem al Antiohiei, vezi *Biblioteca,* codex 223.

11. „Divinul se află în univers atât prin fiinţă, cât şi prin «energie»". *Amfil(ohie)75*, (Migne) P.G. 101:465 BC.

12. Vezi Akindynos, *Contra lui Palamas,* în Codex Monacensis graecus 223, fol. 283v 293v, 298v 305, 311v etc.

13. *Biblioteca*, codex I.

14. Ibidem.

15. *Ep. 2 către papa Nicolae,* (Migne) P.G. 102:604 D - 605 D.

16. *Mistagogia Duhului Sfânt,* 15, (Migne) P.G. 102:293 A.

17. *Ibidem,* 9, 23, (Migne) P.G. 102:289 B, 313 BC.

18. Ibidem, 94.

19. Mihail Psellos, *Cuvânt către ucenicii săi neglijenţi,* ed. J. F. Boissonade, Niirnberg, 1838; reed. Amsterdam: Hakkert, 1964, p. 151.

20. Ed. C. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi* (Veneţia, 1872), V 442.

21. Cuvânt către ucenicii săi neglijenţi, p. 146.

22. Vezi B. Tatakis, *La philosophie byzantine* (Filosofia

V

TEOLOGIA MONASTICĂ

Rolul monahilor în triumful Ortodoxiei asupra iconoclasmului ilustrează angajarea lor tradiţională în disputele teologice din Bizanţ. Monahismul bizantin apare, astfel, nu doar ca o şcoală a desăvârşirii spirituale, ci şi ca un corp ce se simte responsabil pentru conţinutul de credinţă şi faţă de soarta Bisericii, în general. In acelaşi timp, specificul comportamentului şi al ideologiei monastice, fundamentarea ei pe concepţia că „împărăţia lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta", ca şi opoziţia sa faţă de toate pactele cu cerinţele „lumii acesteia", au dat naştere în Bizanţ unei teologii ce poate fi numită pe drept „monastică". In contrast cu conservatorismul formal al cercurilor bisericeşti oficiale şi în opoziţie faţă de tradiţiile elenismului profan, această teologie a fost şi cel mai dinamic şi mai creator curent din întreaga gândire bizantină.

Se ştie bine că de foarte timpuriu în dezvoltarea sa, monahismul a devenit o mişcare diversificată. Intre eremitismul extrem al lui Antonie din Egipt şi chinovitismul absolut şi organizat al lui Pahomie a existat o gamă întreagă

„isihaşti" - şi *chinoviţi* a existat deseori competiţie şi, uneori, conflict; dar întreaga mişcare monahală răsăriteană a rămas unită în caracterul ei fundamental de a aparţine „lumii de dincolo" şi în convingerea că rugăciunea, oricare i-ar fi forma, este conţinutul permanent şi fundamental al vieţii monahale. Se poate ca unele centre monahale - ca de exemplu Mănăstirea lui Studios - să fi fost relativ „active", desfăşurând o lucrare socială, promovând studiul, copierea manuscriselor şi alte îndeletniciri practice; dar şi atunci, cercul liturgic al slujbelor monahale rămânea centrul absolut al vieţii comunitare şi, în general, ocupa cel puţin jumătate din orarul zilnic al monahului.

In totalitatea ei, obştea monahală i-a învăţat pe bizantini cum să se roage. Chinoviticii au creat un sistem liturgic şi care, treptat, a fost adoptat de întreaga Biserică până azi. Biserica Răsăritului nu cunoaşte alt *tipic (ordo,* în text) afară de cel monahal, în timp ce isihaştii au creat o tradiţie de rugăciune personală şi de contemplaţie neîntreruptă. In ambele cazuri, rugăciunea a fost înţeleasă ca un mod de a atinge ţinta vieţii creştine însăşi: părtăşia cu Dumnezeu, *theosis* (Indumnezeirea) prin comuniunea cu omenitatea îndumnezeită a lui Hristos în Duhul Sfânt. Chinoviţii au pus accent, în general, pe natura liturgică sau sacramentală a acestei comuniuni, în timp ce isihaştii învăţau că trăirea[5'] trebuia atinsă prin efort personal. In Bizanţul de după iconoclasm, cele două tradiţii s-au întrepătruns, în general, într-o măsură mai mare şi descoperim - de exemplu - că profetul misticii personaliste Simeon Noul Teolog şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă în comunităţi chinovitice situate în cetatea Constantinopolului. Deoarece din punct de vedere

*** în Hristos (n. tr.).**

1. ORIGINILE GÂNDIRII MONASTICE: EVAGRIE ŞI MACARIE

Rolul lui Evagrie Ponticul (f399) în formarea spiritualităţii monahale timpurii a fost recunoscut de istorici încă de la începutul acestui secol. Textul autentic al *Centuriilor gnostice,* cu hristologia lor destul de eretică, explică osândirea lui de către Sinodul de la 553. Văzută ca expresia propriului sistem metafizic - un origenism dezvoltat -, învăţătura spirituală a lui Evagrie devine întru câtva suspectă. Dar, în tradiţia bizantină în general, textul va fi utilizat timp de secole în afara contextului său iniţial şi eretic. Iar relevanţa sa psihologică extraordinară va fi exploatată pe deplin. Vom menţiona aici două aspecte majore din gândirea evagriană, din cauza permanenţei acestora în tradiţia ulterioară: învăţătura despre patimi şi învăţătura despre rugăciune.

După Evagrie, adevărata natură a „minţii" trebuie statornicită în Dumnezeu, iar orice o separă de Dumnezeu este rău. Astfel, din momentul căderii, mintea omenească este luată captivă de iubi- rea-de-sine, iubire care dă naştere la „gânduri"; „gânduri", un termen peiorativ la Evagrie, indică interesul faţă de lucrurile „sensibile" şi o distragere de la Dumnezeu. Acţionând asupra părţii pătimi- toare a sufletului, „gândurile" pot să-l ducă la *patimi* Patimile formează o ierarhie foarte precisă, începând cu ataşarea faţă de cea mai inevitabilă trebuinţă omenească, hrana, şi terminând cu posesiunea demonică, cu iubirea de sine. Cele opt trepte ce constituie această ierarhie sunt: lăcomia la mâncare, desfrâul, avariţia, întristarea, mânia, scârba, slava deşartă şi fala.[1] Cu foarte uşoare deosebiri, această clasificare a patimilor şi structura psihologică a minţii omeneşti pe care o presupune ea vor fi reţinute de Sfinţii: Ioan Casian, Ioan Scărarul, Maxim Mărturisitorul şi de aproape toţi scriitorii ascetici răsăriteni. Cel dintâi scop al „practicii" monahale constă în supunerea patimilor şi în atingerea unei stări de „nepătimire" - o separare de simţuri şi de „gânduri" - ce face posibilă

viaţa monahului poate să supună treptat şi celelalte patimi şi să realizeze adevărata detaşare.

Apoi unirea* devine posibilă prin rugăciune. Evagrie este cel care foloseşte pentru prima oară expresia „rugăciunea minţii", expresie care va deveni normativă în isihasmul bizantin. Rugăciunea este „lucrarea potrivită a minţii"[2], „o stare de nepătimire"[3], „cea mai înaltă înţelegere posibilă"[4]. In această „stare" de rugăciune, mintea este total eliberată din orice fel de „multiplicitate"; ea este „surdă şi mută" faţă de orice percepţie a simţurilor[5]. Potrivit lui Evagrie, aşa cum ştim acum, rugăciunea înseamnă şi că mintea se află în „unire fiinţială" cu Dumnezeirea; astfel, monahii evagrieni din secolul al VI-lea se puteau lăuda că sunt „egali cu Hristos". Dar învăţătura despre rugăciune a lui Evagrie va fi înţeleasă într-un mod mult mai ortodox de către generaţii de monahi bizantini, iar creditul pentru această reinterpretare a spiritualităţii evagriene aparţine, în mare măsură, scrierilor atribuite lui Ma- carie Egipteanul.

Macarie Egipteanul a fost contemporanul şi învăţătorul lui Evagrie în pustia Sketei. Cincizeci de *Omilii* şi mai multe alte scrieri, alcătuite de un autor necunoscut din prima parte a secolului al V-lea, sunt atribuite lui Macarie care, este sigur acum, n-a fost niciodată scriitor. Influenţa acestui scriitor anonim, numit convenţional „Macarie", a fost uriaşă.

In timp ce Evagrie identifică omul cu „intelectul" şi concepe spiritualitatea creştină ca dematerializare, Macarie înţelege omul ca un întreg psihosomatic, destinat „îndumnezeirii". Antropologiei platonice şi origeniste a lui Evagrie el îi opune ideea biblică despre om, care face de neconceput ca „mintea" sau „sufletul" să aibă ca destin final separarea de trup. Din această antropologie decurge o spiritualitate întemeiată pe realitatea Botezului şi pe

[4] Cu Dumnezeu (n. tr.).

corporală. „Focul ce trăieşte înăuntru, în inimă, se vădeşte atunci (în ziua cea din urmă) şi produce învierea trupurilor"[6].

La Macarie, rugăciunea evagriană „a minţii" devine astfel „rugăciunea inimii"; centrul vieţii psihosomatice a omului, inima, este „tabla unde harul lui Dumnezeu sapă legea Duhului"[7]; dar ea mai poate fi şi „mormânt", unde „prinţul răului şi îngerii săi îşi găsesc refugiu"[8]. Inima omenească este astfel câmpul de bătălie dintre Dumnezeu şi satana, dintre viaţă şi moarte. Iar călugărul, dedicând rugăciunii întreaga sa existenţă, alege, de fapt, să se afle în linia întâi a acestei bătălii, într-un mod direct, conştient. Căci prezenţa lui Dumnezeu este un fapt real, pe care „omul dinlăuntru" o vede „ca pe o trăire, şi aceasta cu convingere"[9]. La Macarie, exact ca în unele cărţi din Vechiul Testament, şi îndeosebi în Psalmi, rolul jucat de inimă este legat neîndoielnic de o fiziologie ce consideră acest organ deosebit centrul vieţii psihosomatice a omului. Aceasta înseamnă că, în practică, ori de câte ori se menţionează „inima", autorul înţelege de-a dreptul persoana interioară, „eul" în însăşi profunzimea lui. In tot cazul, „inima" nu desemnează *niciodată* doar partea emotivă a omului, cum se va face uneori în Apus.

Noţiunea de coexistenţă a lui Dumnezeu cu satana în inima omului şi chemarea la o experiere conştientă a harului i-au condus pe unii dintre istoricii moderni la o identificare a *Omiliilor* lui Macarie cu scrierile unui autor messalian. Dacă această acuzaţie ar fi adevărată, ea l-ar implica pe Macarie, ca şi o bună parte din spiritualitatea monastică ulterioară din Bizanţ, unde Macarie s-a bucurat de o autoritate incontestabilă şi unde ideile sale, în special noţiunea de experiere conştientă a lui Dumnezeu, au rămas dominante. Dar definiţia exactă a ceea ce înseamnă în realitate messalianismul şi absenţa din opera lui Macarie a unor atitudini messaliene fundamentale - ca de exemplu opoziţia faţă de Sfintele Taine - face ipoteza foarte improbabilă. Chiar dacă necunoscutul autor al *Omiliilor* lui Macarie a aparţinut unei tradiţii ce s-a bifurcat în cele din urmă între spiritualitatea

evagrieni; iar influenţa lui, acţionând ca antipod biblic, a contribuit indirect la salvarea pentru posteritate a tradiţiei de rugăciune pură, care la Evagrie avea un context cam îndoielnic.

2. MARII PĂRINŢI DUHOVNICEŞTI

Spiritualismul origenist şi pseudoprofetismul messalian - în care se presupunea că rugăciunea şi vedeniile înlocuiesc Tainele - au fost cele două principale ispite ale monahismului creştin răsăritean. Exemplul lui Evagrie şi Macarie arată că în secolele al IV-lea şi al V-lea poate n-a fost uşor să se tragă o linie, în mediul monastic, între ortodocşi şi sectari. După mai multe decrete sinodale date contra messalianismului - la Side în anul 390, la Constanti- nopol în anul 426 şi la Efes în anul 431 - şi condamnarea lui Evagrie în anul 553, confuzia a devenit imposibilă. Dar clarificarea deja începuse să apară în mediul monastic chiar în vremea când sinoadele legiferau asupra acestei chestiuni. Vom menţiona aici, foarte pe scurt, trei autori de importanţă majoră care după asimilarea marilor contribuţii ale tradiţiei evagriene şi a celei macariene i-au imprimat spiritualităţii creştine răsăritene formele sale clasice.

Diadoh, episcop al Foticeii din Epir, în secolul al V-lea, şi participant la Sinodul de la Calcedon (451), este autorul *Capetelor gnostice* şi al câtorva mărunte lucrări de spiritualitate. Titlul lucrării sale principale *trădează* legătura sa cu Evagrie; totuşi inspiraţia majoră a învăţăturii lui Diadoh cu privire la rugăciune se apropie de a lui Macarie, deşi la o mai mare distanţă de messalianism decât a autorului *Omiliilor duhovniceşti*.

După Diadoh, Botezul este singurul fundament al vieţii spirituale: „Harul se află ascuns în adâncul minţii noastre chiar din clipa în care ne-am botezat şi conferă curăţie atât

asupra „minţii*. în fapt, Diadoh - exact ca şi Macarie - localizează mintea sau sufletul „în inimă*.

„Harul îşi ascunde prezenţa sa în cei botezaţi, aşteptând iniţiativa sufletului; dar când întreg omul se întoarce către Domnul, atunci harul dezvăluie inimii prezenţa sa printr-o trăire de negrăit... Iar dacă omul îşi începe înaintarea ţinând poruncile şi invocându-L neîncetat pe Domnul Iisus, atunci focul harului sfânt pătrunde chiar simţurile exterioare ale inimii...*[11]

In mai multe locuri din ale sale *Capete (gnostice),* Diadoh risipeşte ambiguitatea tradiţiei macariene asupra problemei coexistenţei lui Dumnezeu cu satana în inima omului. Dar el este pe deplin de acord cu Macarie în a afirma că creştinii experiază şi trebuie să experieze conştient şi chiar „din afară* (adică nu doar „intelectual* în sensul evagrian) prezenţa Duhului în inimile lor. Definiţia dată de el credinţei creştine, ca trăire personală, va fi însuşită de Sfântul Simeon Noul Teolog şi de alţi scriitori duhovniceşti bizantini. In scrierile lui Diadoh, învăţătura despre rugăciunea neîncetată, preluată de la Evagrie şi de la Macarie, presupune o invocare constantă a numelui lui Iisus[12]. O orientare esenţială a spiritualităţii către Persoana Logosului întrupat, cu revitalizarea rolului jucat în teologia biblică de conceptul de „nume* al lui Dumnezeu, înlocuieşte astfel la Diadoh mult mai abstracta şi mai spiritualista înţelegere a rugăciunii aflată la Evagrie.

Mai bine cunoscut în Apus începând din Evul Mediu şi mult mai apreciat în Răsărit - unde are loc o sărbătorire specială în cinstea lui în Duminica a V-a din Postul Mare -, personalitatea Sfântului Ioan Scărarul, „autorul *Scăriz**, stareţul mănăstirii de pe muntele Sinai, este o altă mare mărturie despre spiritualitatea monahală bazată pe invocarea „numelui lui Iisus*. Se cunoaşte foarte puţin despre viaţa lui, şi chiar data morţii lui nu este bine stabilită: în general, se crede că moartea lui s-ar fi produs cândva în jurul anului 649.

Vestita sa carte *Scara raiului* are înclinaţii mult mai clare

de ascetism pe care Ioan le cerea de la monahii săi, şi care cu siguranţă denotă spiritualism origenist. Acest extremism i-a încântat pe janseniştii francezi din secolul al XVII-lea care au contribuit la popularizarea *Scării* în Apus. Dar învăţătura Sfântului Ioan Scărarul despre rugăciune, ca şi aceea a lui Macarie şi Diadoh, se concentrează asupra persoanei şi numelui lui Iisus: ea vădeşte, astfel, o temelie pur creştină a întrupării şi angajează întregul om, nu doar „mintea".

„Fie ca aducerea-aminte de Iisus să se unească cu respiraţia ta; atunci vei înţelege folosul isihiei."[13] La Ioan Scărarul, termenii „isihie" („tăcere", „linişte") şi „isihaşti" desemnează foarte specific viaţa contemplativă, eremitică (pustnicească) a monahului singuratic ce practică „rugăciunea lui Iisus". „Isihast este acela care zice: «Inima mea este gata» (Ps. 56:10); isihast este cel ce zice: «Eu dorm, dar inima mea e trează» (Cânt. 5:2). «Isihia este o neîntreruptă adorare şi slujire faţă de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaş trupesc...»[14]"

Terminologia utilizată de Sfântul Ioan Scărarul va dobândi o popularitate deosebită printre isihaştii bizantini ulteriori, în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, cu practica lor de a lega rugăciunea mentală cu respiraţia. Nu este *apriori* imposibil ca practica să fi fost cunoscută în Sinai pe vremea lui Ioan. In tot cazul, el înţelege „îndumnezeirea" drept o comuniune a întregului om cu Hristos cel transfigurat. Aducerea aminte de Iisus a însemnat exact acest lucru, iar nu o simplă „meditare" asupra lui Iisus cel istoric sau asupra vreunui episod anume din viaţa Lui. Avertismentele contra vreunei evocări, prin imaginaţie, a unor chipuri exterioare „inimii" rămân constante în tradiţia spirituală creştină răsăriteană. Monahul este mereu chemat să concretizeze în sine (în „inima" lui) realitatea obiectivă a lui Hristos cel transfigurat, care nu este nici icoană, nici simbol, ci însăşi realitatea prezenţei lui Dumnezeu

Dacă vreun autor a reuşit să formuleze această legătură, acela este Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Am văzut deja eroicul şi singuraticul rol al Sfântului Maxim în controversa hristologică şi capacitatea lui de a integra într-un sistem antropologic şi hristologic probleme ce erau în discuţie între ortodocşi şi monoteliţi. Capacitatea lui de a analiza problemele vieţii spirituale aşa cum apăreau ele în timpul său, în lumina moştenirii evagriene şi macariene, pe de o parte, şi hristologia ortodoxă, pe de altă parte, este de asemenea remarcabilă.

Origen şi Evagrie au ocupat cu siguranţă primul loc în lecturile şi în formarea intelectuală a Sfântului Ioan Scărarul. In învăţătura lui despre viaţa spirituală, el adoptă ierarhizarea evagriană a patimilor, ca şi conceptul de „nepătimire", ca scop al *exerciţiului (praxis)* ascetic. In opera lui Evagrie, detaşarea de „patimi" este o realizare *negativa*, prin care trebuie să se dobândească o golire totală de orice senzaţie a sufletului sau a trupului, pentru ca mintea să-şi dea seama de firea sa divină şi să-şi recâştige unirea fiin- ţială cu Dumnezeu, prin cunoaştere. Acest concept implică, evident, o antropologie origenistă în care orice legătură „a minţii", fie cu un „suflet", fie cu un „trup", constituie o urmare a căderii. In consecinţă, la Evagrie, adevărata detaşare este şi o detaşare de virtuţi; şi chiar dragostea lucrătoare este înlocuită de cunoaştere. La Sfântul Maxim însă iubirea este înţeleasă nu numai ca suprema virtute, ci şi ca singurul efect adevărat al detaşării. Din cauza „nepă- timirii", dragostea poate fi în mod desăvârşit egală pentru toţi, deoarece preferinţele umane sunt rezultatul nedesăvârşirii[15]. In ultimă instanţă, dragostea omenească, ce include în chip necesar un element de poftă *(eros),* trebuie transformată, printr-un dar al lui Dumnezeu, ca astfel să devină *Iubire creştină (agape)*[16].

La Sfântul Maxim, acestei transformări a spiritualităţii evagriene îi corespunde o modificare fundamentală a origenismului, în privinţa doctrinei despre creaţie, şi o

totală a fiinţei lui Dumnezeu se transformă la Sfântul Maxim - ca, înainte de el, la Sfântul Grigorie de Nyssa şi, după el, în teologia bizantină ulterioară - într-o chestiune de credinţă creştină fundamentală pentru viaţa spirituală[17]. Dacă dragostea, iar nu „gnoza fiinţială", constituie cel mai înalt ţel al vieţii spirituale, omul - unit cu Dumnezeu - rămâne cu totul el însuşi în propria-i fire şi lucrare. Dar el se bucură şi de comuniunea cu lucrarea lui Dumnezeu, care singură îi poate garanta eliberarea totală de „patimă" şi poate transforma *erosul* său în *agape.* In spiritualitatea bizantină monahală, a „asculta poruncile", adică dragostea lucrătoare, va rămâne deci atât o condiţie, cât şi un aspect necesar al vederii lui Dumnezeu.

Pentru a ajunge la această înţelegere echilibrată a vieţii spirituale, Sfântul Maxim nu s-a bazat doar pe tradiţia spirituală monahală. El a fost mai întâi de toate un calcedonian statornic şi, astfel, a abordat problema cu convingerea fundamentală că fiecare fire a lui Hristos îşi păstrează, ca fire, însuşirile şi lucrarea proprie. „Indumnezeirea" nu anulează omenitatea, ci o face mai autentic umană.

3. OPOZIŢIA FAŢĂ DE FILOSOFIA LAICĂ

Lipsa tradiţională de popularitate a Bizanţului în Apusul din Evul Mediu şi din timpurile moderne a fost moderată întru câtva prin recunoaşterea recentă că oamenii de carte bizantini au fost aceia care au păstrat comorile antichităţii elene şi le-au transmis Renaşterii italiene. Dacă transmiterea este într-adevăr un fapt real - toate manuscrisele, de care dispunem, ale autorilor antichităţii clasice greceşti sunt bizantine, adesea de origine monahală -, nu este mai puţin adevărat că de-a lungul întregii istorii intelectuale bizantine, interesul pozitiv faţă de filosofia păgână - interes care a tot reapărut în cercurile intelectuale - a fost respins cu străşnicie

lui Italos şi la sinoadele palamite din secolul al XIV-lea. Mult mai subtil, dar nu mai puţin decisiv, părăsirea treptată a conceptelor origeniste a constituit de asemenea o victorie a Sfintei Scripturi asupra Academiei.

In ciuda unei concepţii larg răspândite, că gândirea creştină răsăriteană este platonică, în contrast cu aristotelismul occidental, un corectiv important trebuie găsit în faptul că sus-menţionata condamnare a diverselor forme de platonism s-a repetat an de an, ca parte din *Synodikonul* Ortodoxiei, în toate bisericile, în prima Duminică din Postul Mare. Universităţile predau logica lui Aris- totel ca parte din „programa analitică" impusă studenţilor sub 18 ani; familiile evlavioase însă îi opreau pe copiii lor de la continuarea instrucţiei la nivel superior, acolo unde studenţilor li se cerea să-l citească pe Platon. Aceasta explică, în general, observaţia frecventă, făcută de aghiografi, că sfinţii, îndeosebi călugări, şi-au întrerupt învăţătura la vârsta de 18 ani pentru a intra în mănăstiri.

In cercurile monahale, denunţarea „filosofiei lumeşti" este constantă; iar polarizarea ce se produce în secolul al IX-lea, între partida „zeloţilor" monahali (adesea adepţi ai lui Teodor Stu- ditul), pe de o parte, şi aceea a clerului superior din lume (de mir) pe de altă parte, este o polarizare atât intelectuală, cât şi politică. Monahii se opun înţelegerilor cu Statul, dar resping şi renaşterea umanismului profan. Se ştie că patriarhul Ignatie - marele competitor al lui Fotie sprijinit de partida monahală, i-a umilit pe promotorii filosofiei profane[18]; Simeon Noul Teolog scrie versuri virulente împotriva lor[19]; iar Grigorie Palamas (f 1359) îşi îndreaptă întreaga polemică împotriva lui Varlaam Calabrezul, către tema „înţelepciunii elene" pe care el o consideră că este principalul izvor al rătăcirilor lui Varlaam. Probabil tocmai fiindcă Bizanţul era „de limbă greacă" şi de „gândire greacă", tema filosofiei gre- ceşti, în raporturile sale cu creştinismul, a rămas vie printre

4. CREDINŢA CREŞTINĂ CA TRĂIRE: SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG

La Macarie (Egipteanul) şi la Diadoh (al Foticeii) am observat identificarea credinţei creştine cu o *trăire conştientă* a lui Dumnezeu. Simeon Noul Teolog (949-1022) va fi profetul acestei idei în Bizanţul medieval. Ucenic al unui călugăr studit, „Noul Teolog" - titlu acordat lui mai târziu de către admiratorii săi pentru a-1 aşeza alături de Sfântul Ioan Evanghelistul şi de Sfântul Grigorie de Nazianz, ambii numiţi adeseori „teologul" în literatura bizantină - şi-a început viaţa monahală, ca novice, la Studion. Dar disciplina strictă a marii mănăstiri era evident străină temperamentului său, aşa că el s-a retras în mica comunitate de la Sfântul Mamas, aflată de asemenea în Constantinopol, unde a fost ales curând stareţ şi a fost hirotonit preot. A stat în fruntea comunităţii de la Sfântul Mamas peste douăzeci şi cinci de ani, dar această perioadă s-a încheiat cu un conflict, când o partidă monahală din comunitate s-a plâns autorităţilor bisericeşti de poverile puse de el asupra monahilor. Exilat, apoi reabilitat, Simeon şi-a petrecut ultimii ani de viaţă alcătuind scrieri duhovniceşti, unice prin originalitatea lor mistică, prin calitatea lor poetică şi prin influenţa lor asupra gândirii bizantine ulterioare. Lucrările sale includ: *Cuvântările catehetice* adresate monahilor din Mănăstirea „Sfântul Mamas", *Tratatele teologice şi morale*, 58 de imne (ode) şi mai multe scrieri mai mici.

Simeon a fost catalogat adeseori ca reprezentant de seamă al tradiţiei isihaste din Bizanţ, urmând pe aceeaşi linie cu Evagrie (Ponticul) şi Macarie (Egipteanul), şi anticipându-1 pe Sfântul Grigorie Palamas. Această clasificare însă trebuie acceptată numai cu rezerve, deoarece Simeon nu face nici o menţiune anume despre „rugăciunea minţii", nici nu insistă asupra vreunei deosebiri teologice, clar formulate între

[4] Fiinţă şi har (n. tr.).

Dar este clar că Simeon apără înţelegerea fundamentală a creştinismului ca o comuniune personală cu Dumnezeu şi ca o vedere a Lui, atitudine pe care el o împărtăşeşte cu isihasmul şi cu întreaga tradiţie patristică. Asemenea tuturor profeţilor, el dă expresie trăirii creştine fără vreo preocupare hotărâtă pentru o terminologie precisă. De aceea, este uşor să-l descoperim în dezacord cu orice tradiţie fixată sau cu oricare sistem teologic. In mijlocul societăţii bizantine tradiţionaliste, Simeon rămâne un caz unic de mistică personală, dar şi ca o importantă mărturie privind inevitabila tensiune din creştinism între toate formele de „închistare* şi libertate a Duhului.

Adesea autobiografice, scrierile lui Simeon se concentrează asupra realităţii unei întâlniri conştiente cu Hristos; iar aici, evident, el îl urmează pe Macarie. „Da, vă rog - se adresa el monahilor săi - să încercăm, în viaţa aceasta, să-L vedem şi să-L contemplăm''. Căci dacă suntem găsiţi vrednici să-L vedem prin simţire, nu vom vedea moartea; moartea nu va mai avea stăpânire asupra noastră (Rom. 6, 9).*[20] Noţiunea de vedere „prin simţire* îl face pe Simeon, ca şi pe Macarie, să frizeze messalianismul; dar astăzi se recunoaşte[21], în general, că intenţia lui Simeon se deosebeşte fundamental de aceea a sectarilor, care defineau „trăirea* în contradicţie cu structura sacramentală a Bisericii. Simeon vrea să clarifice faptul că împărăţia lui Dumnezeu a devenit într-adevăr o realitate la care se poate ajunge, că ea nu aparţine doar „vieţii viitoare* şi că, în viaţa de aici, împărăţia nu este limitată doar la partea „spirituală* sau „intelectuală* a omului, ci că aceasta îi angajează întreaga existenţă. „Prin Duhul Sfânt - scrie el - se produce învierea noastră a tuturor. Şi nu vorbesc doar de învierea finală a trupului... (Hristos) prin Duhul Său cel Sfânt, ne dă, chiar acum, împărăţia cerurilor.*[22]

*** Pe Dumnezeu (n. tr.).**

caracterului ei „spontan", neaşteptat. în pasaje în care el îşi aminteşte de propria convertire, lui Simeon îi place să sublinieze că nu-şi dădea seama de *Cel care* îl „trăgea" afară din noroiul lumii, pentru ca în final să-i arate fericirea împărăţiei[23].

Insistenţa profetică a lui Simeon asupra faptului că credinţa creştină este trăire a lui Hristos Celui viu a întâmpinat opoziţie; opinia minimalistă şi legalistă despre creştinism, opinie care limita credinţa la îndeplinirea „obligaţiilor", părea mult mai realistă monahilor şi, deopotrivă, laicilor. După părerea lui Simeon, minima- liştii aceştia erau eretici moderni:

„Iată pe cine numesc eu eretici - proclamă el într-o omilie adresată obştii sale: pe cei ce spun că nu există nici unul în mijlocul nostru şi în vremea noastră, care să respecte poruncile Evangheliei şi să se facă asemenea Sfinţilor Părinţi... (şi îi numesc) pe cei ce pretind că aceasta este cu neputinţă. Aceşti oameni nu au căzut în vreo erezie anume, ci deodată în toate ereziile, fiindcă această erezie este mai rea decât toate prin lipsa de evlavie a ei... Oricine vorbeşte în acest fel nimiceşte toate Scripturile dumnezeieşti. Aceşti antihrişti afirmă: «E imposibil, imposibil»."[24]

Către sfârşitul vieţii sale, Simeon s-a angajat într-un conflict violent cu Ştefan, fost mitropolit al Nicomidiei şi care devenise sincel - sau om cu funcţii administrative - la Patriarhie, conflict iscat pe tema canonizării părintelui său duhovnicesc, Simeon cel Evlavios, canonizare pe care el o făcuse în propria obşte, fără aprobarea ierarhică de cuviinţă. Lui Simeon Noul Teolog i s-a dat prilejul să pună problema autorităţii în Biserică, opunând personalitatea harismatică a sfântului aceleia a instituţiei. Declaraţiile sale pe această temă pot fi foarte uşor interpretate ca fiind, în principiu, antiierarhice: potrivit lui Simeon, dacă cineva acceptă episcopatul fără să fi primit vederea dumnezeiască, acela nu e decât un impostor[25]. In această privinţă, Simeon reflectă o

Aici, ca întotdeauna, Simeon nu este direct preocupat de raţionalizare. Scopul său este să descrie tensiunea dintre împărăţia lui Dumnezeu şi „lumea de aici", să afirme că tensiunea dintre „instituţie" şi „eveniment" este inerentă înseşi existenţei Bisericii în istorie. Sacramentalismul realist al lui Simeon Noul Teolog arată clar că această tensiune, iar nu negarea naturii sacramentale a Bisericii, constituie preocuparea sa adevărată. Biserica Bizantină l-a canonizat pe Simeon Noul Teolog, iar generaţii de creştini răsăriteni au văzut în el pe cel mai mare mistic din Evul Mediu. Procedând astfel, creştinismul bizantin a recunoscut că, în Biserică, numai Duhul este criteriul suprem al adevărului şi singura

5. TEOLOGIA ISIHASMULUI: GRIGORIE PALAMAS

Disputele ce au avut loc în Bizanţul secolului al XIV-lea au abordat o serie de teme, inclusiv formele spiritualităţii monahale. Insă discuţia a fost, fundamental, una teologică: metoda de rugăciune isihastă a fost analizată în lumina tradiţiei anterioare privind cunoaşterea lui Dumnezeu, hristologia şi antropologia. Aprobarea dată de Biserica Bizantină teologilor isihaşti implica şi o atitudine privind aceste teme de bază ale credinţei creştine. Disputa a început printr-o confruntare dintre monahul atonit Grigorie Pala- mas (1296-1359) şi un „filosof italo-grec din Calabria, Varlaam. La început, tema a constituit-o învăţătura despre cunoaşterea lui Dumnezeu de către om şi natura teologiei. După Palamas, cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu, în Hristos, este posibilă pentru toţi cei botezaţi şi, de aceea, ea constituie baza reală şi criteriul adevăratei teologii. Varlaam insista însă asupra incognoscibilităţii lui Dumnezeu, afară de cunoaşterea prin mijloace indirecte, create: Scriptura revelată, deducţia din creaţie, sau prin descoperirile mistice de excepţie. De fapt, problema nu era radical diferită de aceea pe care

Dumnezeu. Intr-o a doua etapă a dezbaterii, şi Varlaam a atacat, ca pe o formă de materialism messalian, metoda psihosomatică de rugăciune practicată de isihaştii bizantini.

Cu toate că această metodă este considerată de unii ca o reîntoarcere la originile monahismului, ea apare numai în documente scrise, explicite, de la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea. Metoda este descrisă îndeosebi de Nichifor din singurătate, autor anonim, a cărui lucrare *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii* a fost atribuită, de unele manuscrise, lui Simeon Noul Teolog şi lui Grigorie Sinaitul (1255-1346), care a devenit larg cunoscută în ţările slave. Fără îndoială, metoda era bine cunoscută, căci Grigorie Palamas citează, printre adepţii ei, chipuri atât de impresionante ale Bisericii, ca acelea ale patriarhului Atanasie I (1289-1293; 1303-1310) şi Teolipt, mitropolit al Fila- delfiei (1250-1321/26)[26]. Metoda consta în dobândirea „atenţiei" (TtQoaoxîl) - cea dintâi condiţie a rugăciunii autentice - prin adunarea minţii „în inimă", reţinând fiecare răsuflare şi spunând în minte scurta rugăciune: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!" Sunt uşor de aflat paralele în practicile spirituale orientale necreştine, iar abuzuri „materialiste" pot să fi apărut printre monahii bizantini. Dar reprezentanţii de seamă ai isihasmului din secolul al XIV-lea afirmă cu toţii că metoda psihosomatică nu constituie un scop în sine, ci doar un instrument util pentru a aşeza pe om literalmente în „atenţie", pentru a-1 face gata să primească harul lui Dumnezeu -, desigur, cu condiţia ca el să o merite prin „păzirea poruncilor". Varlaam a obiectat faţă de această metodă printr-o concepţie platonică despre om: orice participare somatică la rugăciune poate să fie doar un obstacol în faţa unei adevărate întâlniri „intelectuale". Sinodul de la 1341 l-a condamnat pe Varlaam pentru atacul său îndreptat asupra călugărilor. Totuşi o serie de teologi bizantini - Grigorie Akindin, Nichifor Gregoras şi, mai târziu, tomistul Prohor Kydonis - au continuat să protesteze faţă de atitudinile

Atitudinea teologică a lui Grigorie Palamas poate fi rezumată în următoarele trei puncte:

1. Cunoaşterea lui Dumnezeu este o trăire dată tuturor creştinilor prin Botez şi prin continua lor participare la viaţa Trupului lui Hristos în Euharistie. Această cunoaştere cere angajarea întregului om în rugăciune şi în slujire, prin dragostea faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele; şi atunci ea devine identificabilă nu numai ca o trăire „intelectuală" doar a minţii, ci ca o „simţire duhovnicească", transmiţând o percepţie ce nu mai este nici pur „intelectuală", nici pur materială. In Hristos, Dumnezeu a luat asupră-Şi omul întreg, suflet şi trup; iar omul ca atare s-a îndumnezeit. In rugăciune - de exemplu, potrivit „metodei" -, în Sfintele Taine, în întreaga viaţă a Bisericii ca obşte, omul este chemat la *pdrtdşia* vieţii dumnezeieşti: această părtăşie este şi adevărata cunoaştere de Dumnezeu.

2. Dumnezeu este total inaccesibil în fiinţa Sa, atât în viaţa de aici, cât şi în cea viitoare, căci numai cele trei ipostasuri dumnezeieşti sunt „Dumnezeu prin fiinţă". Omul, în actul de „îndu- mnezeire", poate deveni dumnezeu numai „prin har" sau „prin energie". Inaccesibilitatea fiinţei (ousia) lui Dumnezeu a constituit una dintre afirmaţiile fundamentale ale Părinţilor capado- cieni contra lui Eunomiu şi, de asemenea, într-un context diferit, împotriva lui Origen. Afirmarea transcendenţei absolute a lui Dumnezeu este doar o altă modalitate de a spune că El este Creatorul *ex nihilo:* orice există în afara lui Dumnezeu există doar prin „voia" sau prin „energia" Sa şi poate să participe la viaţa Lui numai ca rezultat al voii sau al „harului" Său.

3. Forţa deplină cu care Palamas afirmă inaccesibilitatea lui Dumnezeu şi, deopotrivă, puternica afirmare a îndumnezeirii şi a părtăşiei la viaţa lui Dumnezeu, ca scop şi

* **Din nimic (n.** tr.).

nu încearcă să justifice distincţia din punct de vedere filosofic: Dumnezeul său este un Dumnezeu viu, atât transcendent, cât şi voit imanent, Care nu încape în categorii filosofice preconcepute. Insă Palamas consideră învăţătura sa ca o dezvoltare a hotărârilor Sinodului al Vl-lea Ecumenic, anume că Hristos are două firi sau „fiinţe" (ousii) şi două voinţe naturale sau „energii"[27]. Căci însăşi omenitatea lui Hristos, deşi enipostaziată în Logos şi devenită astfel cu adevărat omenitatea lui Dumnezeu, nu a devenit „Dumnezeu prin fire"; ea a fost pătrunsă de energia dumnezeiască - prin *circumincessio idiomatum* - şi, prin aceasta, propria noastră omenitate găseşte intrare la Dumnezeu în energiile Sale. Pentru aceea, energiile nu sunt considerate niciodată drept emanaţii dumnezeieşti, sau un fel de Dumnezeu diminuat. Ele sunt viaţă dumnezeiască, acordată de Dumnezeu făpturilor Sale; iar energiile sunt Dumnezeu, căci în Fiul Său El ni S-a dat pe Sine cu adevărat pentru mântuirea noastră.

Izbânda palamismului din secolul al XTV-lea a fost, prin urmare, o izbândă a unui umanism teocentric specific creştin pentru care a militat întotdeauna tradiţia patristică de limbă greacă, în opoziţie cu toate conceptele despre om care-1 considerau pe acesta fiinţă autonomă sau „profană". Intuiţia sa esenţială, că „îndum- nezeirea" nu anihilează omenitatea, ci îl face pe om cu adevărat uman, este, desigur, relevantă pentru preocupările noastre contemporane: omul poate fi pe deplin „uman" numai dacă îşi reface pierduta sa comuniune cu Dumnezeu.

NOTE

1. Evagrie Ponticul, *Praktikos,* (Migne), P.G. 40; 1272-1276.
2. Pseudo-Nil (Evagrie), *De Oratione,* 84, (Migne), P.G. 79:1185 B.
3. *Ibidem,* 52.
4. *Ibidem,* 34 A

7. *Ibidem,* 15, 20; p. 139.

8. *Ibidem,* 11, 11; p. 103.

9. *Ibidem,* 1, 12; p. 12.

10. Diadoh (al Foticeii), *Capita,* 77, 78; ed. E. des Places, SC, 5 bis, (Paris: Cerf, 1955), p. 135-136.

11. *Ibidem,* 85; p. 144-145.

12. Vezi *Ibidem,* 31, 32, 61,88.

13. Sf. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 28, (Migne) P.G. 88:1112 C.

14. *Ibidem*, Treapta 27, (Migne) P.G. 88:1097 AB.

15. In privinţa lui Evagrie şi Maxim, Lars Thunberg, *Microcosmos şi Mediator: Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul* (Lund: Gleerup, 1965), p. 317-325.

16. Vezi P. Sherwood, în lucrarea: *Maximus the Confessor, The Ascetic Life (Viaţa ascetică),* ACW 21 (Westminster: Newman, 1955), p. 83.

17. Vezi Lossky, *Vision of God (Vederea lui Dumnezeu),* p. 9-10.

18. Anastasius Bibliothecarius, *Preface to the Eighth Council (Prefaţă la Sinodul al optulea),* Mansi XVI, 6.

19.1. Hausherr, editor, în *Orient(alia) Chr(istima),* 12 (1928), 45.

20. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* II, edit. de B. Krivocheine, *Symeon le Nouveau Theologien, Catecheses,* SC 96 (Paris: Cerf, 1963), p. 421-424.

21. Vezi J. Darrouzes, SC 122, Introducerea, p. 26.

22. Sf. Simeon Noul Teolog, Cateheza VI, ed. lui Krivocheine, p. 358-368.

23. Sf. Simeon Noul Teolog, *Euch*. 2; ed. Krivocheine, p. 47-73.

VI

ECLESIOLOGIA: IZVOARELE CANONICE

In literatura patristică greacă acceptată în întreaga perioadă bizantină ca expresia supremă a tradiţiei bisericeşti, în general vorbind, nu a existat nici o tratare sistematică a „eclesiologiei". Aceasta nu înseamnă însă că atare factori de viaţă creştină ca ordinea bisericească, Tainele şi tradiţia nu au ocupat un loc central în preocupările bizantinilor. Un izvor de seamă pentru cunoaşterea de către noi a ideilor eclesiologice bizantine îl constituie textele canonice vechi: hotărârile sinodale, comentariile, precum şi legislaţia sinodală ulterioară. Chiar şi legile imperiale privitoare la Biserică, în măsura în care ele au fost acceptate ca principii călăuzitoare ale conduitei bisericeşti, dau mărturie adeseori despre o conştiinţă bisericească esenţial identică cu aceea a canoanelor sinodale.

Văzut dintr-un punct de vedere juridic, întregul corp al izvoarelor canonice bizantine cu greu poate forma un tot coerent; încercările de codificare, pe care le vom menţiona mai târziu, sunt departe de a fi exhaustive şi nu elimină contradicţii importante.

Ele n-au fost nicicând menite să asigure Bisericii bizantine un *corpus juris* complet. Mulţi dintre polemiştii occidentali au scos în evidenţă această stare de lucruri ca pe o tară esenţială a creştinismului răsăritean, creştinism care n-a reuşit să-şi dea sieşi un Drept canonic substanţial şi independent şi, astfel, s-a predat puterii Statului. Aceste raţionamente însă au luat ca de la sine înţeles faptul că Biserica este o „instituţie" dumnezeiască, a cărei existenţă interioară putea fi definită adecvat în termeni juridici - o presupoziţie pe care creştinii bizantini nu au luat-o în considerare. Pentru ei, Biserica era, înainte de toate, comuniune sacramentală cu Dumnezeu în Hristos şi în Duhul Sfânt, ai cărei membri - întregul Trup al lui Hristos - nu se limitează la *oikoumena* pământească („pământul locuit"), unde legea guvernează societatea, ci include oştile îngerilor şi sfinţii, precum şi Capul dumnezeiesc. Administrarea Bisericii pământeşti era, cu siguranţă, recunoscută ca o răspundere necesară, iar în această privinţă folosirea termenilor şi a conceptelor juridice era inevitabilă; dar aceste concepte niciodată nu epuizau realitatea supremă a Bisericii lui Dumnezeu. Ele puteau fi determinate ocazional de sinoade sau chiar puteau fi lăsate în grija, de obicei binevoitoare, a împăraţilor creştini.

Această atitudine n-a însemnat totuşi că bizantinii au fost sau indiferenţi faţă de canoane, sau incompetenţi din punct de vedere juridic. Dimpotrivă. Bizantinii erau conştienţi, în general, că cel puţin anumite canoane reflectau natura dumnezeiască şi eternă a Bisericii şi că era o datorie creştină şi absolută să li se supună lor. Mai mult, tradiţiile romane au fost întotdeauna destul de puternice în Bizanţ, pentru ca să menţină aproape în permanenţă o serie de jurişti bisericeşti foarte competenţi, care îi sfătuiau pe împăraţi asupra decretelor privitoare la Biserică, şi au introdus, de asemenea, principii de Drept roman în legislaţia şi în jurispru- denţa bisericească. Dar iarăşi, ei au înţeles întotdeauna rolul lor ca subordonaţi faţă de mai fundamentala şi dumnezeiasca fire (natură) a Bisericii, exprimată în comuniunea doctrinară şi

„îndreptarea vine prin lege, atunci Hristos a murit în zadar" (Galateni 2, 21) şi că misiunea lor era limitată.

1. SINOADELE ŞI PĂRINŢII

Colecţia canonică bizantină normativă, care va constitui de asemenea temelia Dreptului canonic din ţările slave şi din Biserica Ortodoxă modernă - aşa-numitul *Nomocanon în XIV titluri* (originile şi dezvoltarea sa vor fi menţionate ulterior) -, conţine următoarele texte canonice de origine pur bisericească:

a. Canoanele apostolice

Reprezintă o colecţie timpurie de 85 de reguli de disciplină, care au servit, în prima jumătate a secolului al IV-lea, ca text canonic normativ în Siria. Conţinutul său reflectă, în mai multe moduri, practici din perioada pre-niceeană, dar cu siguranţă nu este de origine apostolică adevărată. O colecţie mai scurtă (de 50 de canoane) a fost tradusă în limba latină de Dionisie Exiguul (în ultima parte a secolului al V-lea) şi a fost larg acceptată în Apus. Introducerea seriei complete de 85 de canoane în Dreptul canonic al Bisericii din Constantinopol a fost opera patriarhului Ioan al III-lea Scholasticul (565-577) şi a fost aprobată de Sinodul quini-sext (692). Diferenţa dintre colecţia mai scurtă şi aceea mai lungă va juca un anumit rol în polemicile greco-latine.

b. Canoanele sinoadelor ecumenice:

1. Niceea (325) - 20 de canoane
2. Constantinopol I (381) - 7 canoane
3. Efes (431) - 8 canoane
4. Calcedon (451) - 30 de canoane
5. Sinodul quini-sext (sau al V-VI-lea); cunoscut de asemenea drept Sinodul *in Trullo* (Trulan) şi adesea amintit în textele bizantine ca „Sinodul al VT-lea" (692), deoarece întregului său *Corpus* canonic i-a fost acordat *post factum* statut „ecumenic", fiind atribuit procedural sinoadelor

c. Canoanele sinoadelor locale:

1. Ancira (314) - 25 de canoane

2. Neocezareea (314-325) - 15 canoane

3. Antiohia (341) - 25 de canoane

4. Sardica (343) - 20 de canoane

5. Gangra (prima jumătate a secolului al IV-lea) - 21 de canoane

6. Laodiceea (sec. al IV-lea?) - 60 de canoane

7. Constantinopol (394) - 1 canon

8. Cartagina (419) - 133 (uneori 147) de canoane; cunoscut şi drept *Codex canonum Ecclesiae Africanae*, această colecţie de canoane a rezultat din legislaţia continuă produsă de sinoadele africane, cod alcătuit în anul 419

9. Constantinopol (859-861); cunoscut şi ca „1-11“, deoarece cele două sinoade din 859 şi 861, din raţiuni practice, au fost considerate drept o singură întrunire - 17 canoane

10. Constantinopol (879-880), uneori menţionat ca „al VUI-lea Sinod Ecumenic* - 3 canoane.

d. Canoanele Sfinţilor Părinţi

Textele patristice colecţionate în această categorie au fost, în cea mai mare parte, scrisori ocazionale sau răspunsuri pline de autoritate adresate unor persoane. In colecţii, ele sunt adeseori împărţite sau clasificate în „canoane*. Următorii autori apar în *Nomocanon:*

1. Dionisie al Alexandriei (|265)

2. Grigorie al Neocezareei (1*270)

3. Petru al Alexandriei (f311)

4. Atanasie al Alexandriei (f373)

5. Vasile al Cezareei (f379) (o colecţie cu foarte mare autoritate, de 92 de „canoane*)

6. Grigorie de Nyssa (f395)

7. Grigorie de Nazianz (f389)

8. Amfilohie de Iconiu (f395)

9. Timotei al Alexandriei (f355)

10. Teofil al Alexandriei (f412)

Colecţiile bizantine ulterioare mai includ şi texte scrise de patriarhi ai Constantinopolului: Tarasie (t809), Ioan Postnicul sau Ajunătorul (|595), Nichifor (f818) şi Nicolae al Ef-lea (1084-1111), texte ce au intrat de asemenea în *Cormciaia Cniga* slavonă. Evident, această întreagă serie de texte canonice cu autoritate este concepută, mai presus de toate, ca un cadru de referinţe şi reguli normative, deosebite în varietate şi în importanţă. Cea mai importantă colecţie de canoane o constituie, probabil, aceea a Sinodului *in Trullo (Trulan,* 692), concepută de împăratul Iustinian al II-lea, convocatorul sinodului, ca o primă încercare de a codifica legislaţia sinodală anterioară. Intr-adevăr, majoritatea acestor texte - inclusiv canoanele apostolice şi canoanele Părinţilor - îşi primesc autoritatea de la Sinodul Trulan. Trebuie observat însă că, deşi Sinodul quini-sext este învestit cu autoritate „ecumenică" în tradiţia bisericească bizantină, acest sinod n-a fost primit niciodată ca atare în Apus. De fapt, deoarece condamnă explicit mai multe practici liturgice şi canonice latine, el implică, în mod evident, o înţelegere a tradiţiei şi

2. LEGISLAŢIA IMPERIALĂ

Principiul enunţat mai sus, privitor la semnificaţia relativă şi tranzitorie a legii din organizarea bisericească, poate sluji acum drept cheie pentru înţelegerea acceptării uşoare şi practic necontestate în Răsărit a legislaţiei imperiale din domeniul administraţiei bisericeşti, din momentul în care însuşi împăratul a devenit credincios al Bisericii şi a acceptat să protejeze principiile doctrinare şi sacramentale de bază pe care s-a zidit Biserica. Nici un text nu a conferit vreodată împăratului puterea de a defini sau de a formula aceste principii; dar s-a acceptat în mod universal că el, împăratul, avea responsabilitatea de a le pune în legătură cu realităţile concrete ale istoriei şi astfel să administreze, unde era

celebrelor cuvinte atribuite împăratului Constantin - „Am fost rânduit de Dumnezeu ca episcop al treburilor din afară ale Bisericii"[1] principiu aplicat în mod consecvent în legislaţia lui Iusti- nian. *Codexul* şi *Novelele* conţin un mănunchi de legi privind Biserica şi care acoperă un spectru mult mai larg de funcţiuni şi activităţi bisericeşti decât o face întreaga legislaţie sinodală dinainte şi de după Iustinian. Un exemplu deosebit al stilului lui Iustinian este edictul din 528 privind modul de selectare a candidaţilor la episcopat:

„Purtând mereu grijă de preasfintele Biserici şi atât pentru cinstea, cât şi slava Sfintei, Preacuratei şi Celei de o fiinţă Treimi, prin care noi am crezut că atât noi înşine, cât şi Statul vom fi izbăviţi, şi de asemenea urmând învăţătura Sfinţilor Apostoli..., prin prezenta lege poruncim ca ori de câte ori în vreo cetate se va întâmpla ca scaunul de episcop să fie vacant, locuitorii acelui oraş să voteze privitor la trei persoane care au dovedit înclinaţie pentru dreapta credinţă şi sfinţenia vieţii şi alte virtuţi, astfel încât dintre acestea cea mai potrivită să fie aleasă pentru episcopat..."[2]

Celebra *Novelă* 6 conţine, pe de altă parte, un întreg set de reguli privind existenţa Bisericii în cadrul sistemului imperial roman.

A fost de la sine evident că, în principiu, nu putea exista vreo contradicţie între canoanele bisericeşti şi legile imperiale. Iustinian însuşi a rânduit să aibă canoanele „putere de lege"[3] *(legum vicem,* Nov. 131, 1), dar comentatorii bizantini de mai târziu au acceptat posibilitatea unei contradicţii dintre canoane şi legile imperiale; în acel caz, trebuiau preferate canoanele[4]. De fapt, este întotdeauna important să ne amintim că, în ciuda întregii puteri ce li s-a acordat în problemele bisericeşti, împăraţii nu erau mai presus nici de dogme, nici de canoanele Bisericii. Negarea explicită a autorităţii doctrinare a împăraţilor de către scriitori anti-ico- noclaşti ca Sfântul Ioan Damaschin şi Teodor Studitul şi opoziţia patriarhului Nicolae I Misticul (901-907, 912-925)

atitudinea şi conştiinţa bisericească bizantină, fără a lua în considerare legislaţia imperială. După *Codul* lui Iustinian, cel mai cuprinzător corp de texte importante se află în *Leges Novellae,* promulgate de Iustinian şi de succesorii săi, în special de Leon al VT-lea (886-912), ca o completare adusă *Codului*.

Alte importante colecţii de legi, relevante pentru Biserică, sunt: *Ecloga* Isaurienilor, datată între 739 şi 741, care include modificări aduse legislaţiei lui Iustinian, în special la Legile privind căsătoria şi divorţul. Vasile I (867-886) a publicat texte legislative majore, parte codificând, parte modificând legislaţia anterioară: *Prohiro- nul* (IIqox^lQOv), care a apărut între 870 şi 878, era un manual pentru jurişti. Ca şi *Ecloga,* el conţine legi privind căsătoria şi chestiunile bisericeşti: titlul VII despre căsătoriile oprite, titlul XI despre divorţ, titlul XXVIII privitor la condiţiile şi procedura pentru numirea clerului. Aşa-numitele *Vasilicale,* apărute parte sub Vasile I şi parte sub succesorul său, Leon al VT-lea, au reprodus unele legi ale lui Iustinian, dar le-au omis pe altele, astfel alcătuind o selecţie importantă pentru practica (legislativă) bisericească medievală bizantină şi slavă. Caracterul precis al altui text, care de asemenea a apărut sub împăraţii macedoneni şi probabil a fost pregătit de patriarhul Fotie, nu este prea clar: *Epanagoga* („Recapitularea Legii") este bine cunoscută pentru caracterizarea împăratului şi a patriarhului de Constantinopol drept „cei mai impunători şi mai necesari membri ai societăţii"; ea mai conţine, de asemenea, legislaţie privind probleme de disciplină a clerului (Titlurile VIII şi IX), statutul legal al proprietăţii bisericeşti (Titlul X) şi legea căsătoriilor (Titlurile XVII şi XXI). Nu este destul de clar dacă *Epanagoga* a fost promulgată vreodată oficial şi dacă a dobândit putere de lege, dar ea este citată adeseori şi este reprodusă în colecţiile de legi ulterioare. Schema sa, a unei diarhii a împăratului şi a patriarhului, rânduită de Dumnezeu - în acord cu teoria lui Iustinian despre „simfonia" (armonia) dintre Biserică şi Stat,

după victoria asupra iconoclasmului imperial. Ulterior, această schemă a devenit program normativ în ţările slave, unde „patriarhul" naţional împărţea diarhia cu diverşii conducători locali.

3. CODIFICĂRI ALE DREPTULUI BISERICESC

Pe lângă celebrul *Codex,* epoca lui Iustinian a văzut în mod firesc apariţia legislaţiei bisericeşti codificate, deşi anterior au existat diverse forme de colecţii sistematice şi cronologice. Atât în timpul domniei lui Iustinian, cât şi în anii ce au urmat morţii lui, Ioan al III-lea Scholasticul, patriarh al Constantinopolului (565-577), jurist prin formaţie, a contribuit cel mai mult la această codificare. Se pune pe seama lui compunerea *Colecţiei în Cincizeci de titluri* care a împărţit canoanele sinodale după subiecte, precum şi o Colecţie paralelă de legi imperiale, colecţie divizată în 87 de capitole *(Collectio LXXXVII capitulorum).* Sfârşitul secolului al VI-lea a fost marcat de apariţia unei alte colecţii, anonime, similară aceleia a lui Ioan Scholasticul, dar subîmpărţită în 14 Titluri, cu o colecţie paralelă de legi imperiale sub aceleaşi denumiri. Autorul anonim era familiarizat cu lucrarea unui contemporan şi coleg apusean, monahul Dionisie Exiguul (f555), autorul celei dintâi colecţii de canoane sinodale, şi a adoptat de la el „Codul canonic african", care, asemenea „canoanelor Sinodului de la Car- tagina", s-a bucurat de mare autoritate în Bizanţ. întreaga operă a lui Ioan Scholasticul, ca şi aceea a autorului anonim, s-a reeditat şi s-a completat în secolele următoare sub formă de *Nomocanoane.* Principiul acestei noi forme de manual canonic reflectă evident necesitatea resimţită de un jurist bizantin, canonist sau demnitar bisericesc, de a avea, sub titluri aranjate sistematic, întreaga legislaţie în vigoare asupra problemelor ce se ivesc în viaţa Bisericii.

Nomocanonul în patrusprezece titluri, a cărui formă finală s-a

Nomocanonul a servit drept bază pentru comentarii canonice ulterioare. Ambele *Nomocanoane* au fost traduse în slavonă. *Nomocanonul în patrusprezece titluri* a servit drept bază pentru colecţia canonică normativă slavonă în versiunile sale diverse, aşa-numita *Cormciaia Cniga.* împreună cu *Nomocanoanele,* au circulat în lumea bizantină mai multe cărţi de referinţă canonice. O *Sinopsă canonică* alcătuită de Ştefan Efeseanul, datând probabil din secolul al VI-lea, revizuită şi completată ulterior, cuprindea un comentariu al lui Aristen. In secolul al XIV-lea, doi jurişti proeminenţi din Tesalonic au publicat colecţii sistematice, în care canoanele erau separate clar de legile imperiale: Constantin Har- menopoulos, bine cunoscut de istoricii Dreptului roman pentru *Hexabiblosul* său, de asemenea a alcătuit o *Epitomă* de canoane, care a slujit drept apendice la compendiul său de drept civil; şi Matei Vlastares, preot şi monah, a alcătuit o „colecţie" canonică, însoţită de mai multe documente mai recente şi de articole critice pe teme canonice.

4. COMENTARII AUTORITATIVE ŞI CRITICĂ

Sub domnia lui Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143), Ioan Zonaras, un istoric şi savant bizantin enciclopedist, a compus un comentariu asupra colecţiei canonice anonime în patrusprezece titluri. Minte sistematică, Zonaras clasifică textele canonice în ordinea importanţei. Procedând astfel, el adoptă o schemă coerentă din punct de vedere logic, dar artificială din punct de vedere istoric, schemă care consideră că aşa-numitele *Canoane apostolice* sunt de mai mare autoritate decât textele sinodale şi că hotărârile sinoadelor ecumenice au mai multă greutate decât acelea ale sinoadelor locale; el atribuie cea mai mică valoare canoanelor individuale ale „Părinţilor". Dificultatea aplicării consecvente a acestui principiu logic - fiindcă sinoadele ecumenice adesea au emis hotărâri de însemnătate pasageră şi ocazională, în timp ce

fi socotit „secundare" - fără îndoială a fost simţită de contemporanul lui Zonaras, Alexios Aristenos*, autorul unui comentariu scurt şi mai literal, bazat pe o colecţie scurtă sau *epitomâ* (£7UTO|ar|) a canoanelor. Scopul său era în primul rând de a explica sensul textelor în contextul lor istoric, mai degrabă decât să judece raportul lor unul faţă de celălalt şi importanţa lor în parte.

Cel de-al treilea mare comentator din secolul al Xll-lea, Teodor Balsamon, în lucrarea sa majoră, bazată în întregime pe *Nomo- canonul* lui Fotie, a căutat să îndeplinească o însărcinare anume, încredinţată lui de către împăratul Manuel I Comnenul (1143-1180) şi de patriarhul ecumenic Mihail de Anhialos (1170-1178): coordonarea legislaţiei bisericeşti şi a celei imperiale. Misiunea implica, de fapt, codificarea legilor imperiale, dintre care unele conţineau contradicţii în stipulaţiile lor privind Biserica. Sarcina concretă a lui Balsamon angaja acele aspecte, când o lege a lui Iustinian inclusă în *Nomocanon* era fie omisă, fie contrazisă în *Vasilicale.* Ca principiu, Balsamon acorda întâietate *Vasilicalelor* faţă de legislaţia lui Iustinian şi, ca urmare, în unele cazuri, faţă de *Nomo- canonul* lui Fotie. Accentul pus de Balsamon mai mult pe legislaţia imperială, sub forma ei mai recentă, nu l-a împiedicat să afirme în mod explicit precăderea canoanelor bisericeşti asupra legilor[5], deşi în practică el trece uneori peste hotărâri sinodale clare, refe- rindu-se la legi imperiale[6]. Acest accent pus pe rolul împăratului îl determină pe Balsamon să sublinieze şi autoritatea patriarhului ecumenic în chestiuni bisericeşti generale; el vede întotdeauna Biserica focalizată în cadrul unui ideal imperiu creştin universal.

O literatură canonică abundentă, ai cărei autori cu greu i-am putea enumera aici, a dezbătut teme desprinse din canoane, din legislaţia imperială şi din comentarii: această

[4] Alexie Aristen (n. tr.).

Una dintre temele majore desprinse din această literatură o constituie raportul dintre patriarh şi primaţii provinciali, sau mitropoliţi. De fapt, controversele pe această temă au abordat implicit rolul împăratului în problemele bisericeşti; căci s-a admis că patriarhul ecumenic nu era doar demnitar bisericesc, ci şi de stat. Funcţia sa lumească se concretiza în dreptul de a-1 încorona pe împărat - un privilegiu datând din secolul al X-lea - şi prin obiceiul de a-şi asuma regenţa în caz de nevoie. Numirea patriarhului ca demnitar de stat depindea oficial de „învestitura* acordată de împărat, învestitură ce venea după alegerea a trei candidaţi de către sinod[7]. Intre timp, textele nu au prevăzut nicio intervenţie a împăratului în alegerea mitropoliţilor locali, iar mai multe canoane chiar au condamnat-o sever. Astfel, dependenţa sau independenţa mitropoliţilor faţă de patriarh în calitate de funcţionari civili angaja şi raportul lor faţă de împărat.

In secolul al X-lea s-a iscat o discuţie între Eftimie, mitropolitul Sardelor - care apăra dreptul patriarhului de a alege mitropoliţi dintre cei trei candidaţi propuşi de sinod -, şi un autor anonim care interpreta canoanele ca atribuind patriarhului dreptul de a-i hirotoni pe mitropoliţi, iar nu dreptul de a-i alege. Niceta, mitropolitul Amasiei, a scris atunci un tratat în favoarea drepturilor patriarhale[8].

S-ar părea că discuţia s-a terminat în favoarea centralismului imperial şi patriarhal, o idee ce se şi exprimase în comentariile lui Balsamon (în special asupra canonului 28 de la Calcedon). Dar, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, pe măsură ce a slăbit puterea imperială, patriarhatul a dobândit prestigiu mai mare, independent de imperiu. O serie de patriarhi din epoca Paleologilor şi-au afirmat simultan o mai mare independenţă faţă de Stat şi o mai largă autoritate asupra mitropoliţilor. Patriarhul Atanasie I (1289-1293, 1303-1310) chiar a desfiinţat sinodul în întregime. Corespondenţa şi enciclicele sale încă inedite prezintă un interes eclesiologic şi

care ei o atribuie patriarhului de Constantinopol şi care este reflectată în *Actele* patriarhale din timpul lor.

5. DECRETELE SINODALE ŞI PATRIARHALE

In întreaga perioadă bizantină, patriarhul de Constantinopol a fost *de facto* capul Bisericii Răsăritene, în general. Autoritatea lui a fost caracterizată ca un „privilegiu de onoare după episcopul Romei" (Sinodul II Ecumenic, canonul 3); cel de-al IV-lea Sinod Ecumenic, în celebrul său canon 28, vorbea de privilegii „egale" celor ale Romei şi a acordat episcopului din Capitală o jurisdicţie patriarhală largă, ca şi dreptul de a primi apeluri împotriva judecăţii primaţilor regionali. Aceste privilegii şi drepturi se întemeiau numai pe prestigiul „cetăţii împărăteşti" şi nu au condus niciodată la vreo noţiune de infailibilitate patriarhală. Insă era inevitabil ca marile probleme doctrinare să se rezolve la Constantinopol de către patriarh şi de episcopii care, aflaţi în jurul lui, constituiau sinodul permanent. Adunări mai reprezentative, prezidate uneori de împărat şi incluzând pe ceilalţi patriarhi răsăriteni sau pe delegaţii lor, se întruneau ocazional spre a rezolva chestiunile cele mai importante. Hotărâri majore ale acestui magisteriu permanent sunt incluse în *Sinodiconul (Synodikon)* Ortodoxiei - un text liturgic lung şi care, din 843, se citeşte în toate bisericile, în prima Duminică a Postului Mare. El aminteşte de sfârşitul iconoclasmului. *Sinodiconul*, în diversele sale variante şi în documentele emise de Sinodul Patriarhal, constituie izvoare de mâna întâi pentru cunoaşterea de către noi a modului în care şi-au înţeles bizantinii eclesiologia.

începând cu o mulţumire solemnă pentru triumful Ortodoxiei asupra tuturor ereziilor, textul *Sinodiconului* conţine o pomenire „specială" a apărătorilor adevăratei credinţe din perioada iconoclastă; el adaugă laude pentru patriarhii

adaosuri, ca rezultat al mai multor dispute doctrinare ulterioare, dispute stinse prin decrete sinodale de la Constantinopol.

înşiruirea patriarhilor din perioada dintre 715 şi 1416 este în sine o mărturie a modurilor cum s-au rezolvat diverse probleme interne şi externe. Menţionarea succesivă a lui Ignatie, Fotie, Ştefan, Antonie, Nicolae şi Eftimie ca „patriarhi ortodocşi de veşnică pomenire"[10] demonstrează că celebrele schisme ce s-au produs în secolele al IX-lea şi al X-lea între Ignatie şi Fotie, între Nicolae şi Eftimie, ca şi excomunicările reciproce care au urmat, au fost considerate pur şi simplu ca şi cum nici n-ar fi avut loc. Dar omiterea dintre numele patriarhilor din ultima parte a secolului al XHI-lea a numelor lui Nichifor al II-lea (1260-1261), Gherman EI (1265-1267), Ioan al Xl-lea Beccos (1275-1282), Grigorie al II-lea de Cipru (1283-1289) şi Ioan al XH-lea Cosmas (1294-1303) reflectă respingerea unirii de la Lyon (1274) şi a condiţiilor de reconciliere ale „Arseniţilor“ cu Biserica oficială în anul 1310. Arseniţii refuzaseră să recunoască depunerea patriarhului Arsenie Antoreianul din anul 1260 şi au obţinut deplina lui reabilitare în anul 1310, precum şi o parţială *damnatio memoriae* pentru mai mulţi dintre succesorii săi[11].

Sinodiconul mai înfăţişează de asemenea magisteriul bizantin aflat în acţiune contra platonismului lui Ioan Italos (1076-1077, 1082), ca şi împotriva abaterilor hristologice ale contemporanilor lui Ioan: Nil de Calabria, Eustratie de Niceea (1117), Soterihos Pantevgenos (1155-1156), Constantin de Corfu şi Ioan Irenicul (1169-1170), şi, în fine, soluţia dată marilor dispute doctrinare din secolul al XlV-lea privind „îndumnezeirea“ şi „energiile".

Actele sinodului patriarhal nu ni s-au păstrat, din păcate, pentru întreaga perioadă, ci doar pentru ultimele două secole ale Imperiului Bizantin. Ele reprezintă un izvor nesecat de

6. ICONOMIA (OIKONOMIA)

Atât în literatura teologică, precum şi în cea istorică, principiul *iconomiei* este invocat pentru a ilustra deosebita abilitate bizantină de a interpreta în mod arbitrar legea spre a o potrivi scopurilor politice sau personale. Un astfel de uz trădează o evidentă neînţelegere a termenului şi constituie o nedreptate atât faţă de principiul însuşi, cât şi faţă de adevărata lui aplicare. Termenul *iconomie* nu aparţine de la început vocabularului juridic, însemnând „administrare gospodărească"; el desemnează în Noul Testament *planul divin de mântuire:* „Făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotinţă, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre *iconomia* (elc; oixovoiaLav) plinirii vremilor, ca toate să fie iarăşi unite în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pământ - toate întru El" (Efeseni 1, 9-10; vezi şi 3, 2-3). Dar acest plan dumnezeiesc de guvernare a istoriei şi a lumii s-a încredinţat oamenilor. După Sf. Apostol Pavel, predicarea Cuvântului este o **olkovojuux** *(iconomie)* încredinţată nouă de Dumnezeu (I Cor. 9, 17) şi, de aceea, trebuie să fim socotiţi ca „slujitori ai lui Hristos şi ca *iconomi* ai tainelor lui Dumnezeu" (I Cor. 4, 1). Mai precis, „administrarea" sau „gospodărirea" aparţine acelora care îndeplinesc slujirea de a conduce Biserica: „Biserica, al cărei slujitor m-am făcut, potrivit *iconomiei* lui Dumnezeu, ce mi-a fost dată mie pentru voi" (Coloseni 1, 24-25). In epistolele pastorale, *iconomia* aparţine în chip special *episcopului: „* Căci se cuvine ca episcopul, ca *iconom* al lui Dumnezeu, să fie fără de prihană" (Tit 1, 7).

La Părinţii greci, **0iK0V0|aia** are sensul normativ de „istorie a întrupării", îndeosebi în perioada disputelor hristologice din secolul al V-lea. In subsidiar, se utilizează şi în textele canonice şi atunci, evident, se plasează „conducerea" pastorală, încredinţată Bisericii, în contextul planului lui Dumnezeu de mântuire a omenirii. Astfel, în celebra sa *Scrisoare către Amfilohie,* devenită o parte cu autoritate din colecţiile canonice, Sf. Vasile al Cezareei, după ce reafirmă

piedică în faţa *iconomiei generale* (a lui Dumnezeu), trebuie să luăm seama iarăşi la obicei şi să urmăm Părinţilor care au chivernisit (Biserica)". „Obiceiul" la care se referă Sf. Vasile era atunci în uz „în Asia", unde „conducerea mulţimii" impusese practica acceptării Botezului efectuat de eretici. In tot cazul, Sf. Vasile justifică „iconomia" de teamă că prea multă asprime va fi o piedică în calea mântuirii unora[12]. In versiunile latine ale Noului Testament şi în vocabularul bisericesc ulterior, termenul este foarte bine tradus prin *dispensatio.* Insă în Dreptul canonic apusean, termenul *dispensatio* a dobândit un sens foarte precis, acela de „excepţie de la lege, acordată de autoritatea competentă". Textul citat mai sus al Sf. Vasile, ca şi nenumărate referiri la OLKOVO|Uia din literatura canonică bizantină interpretează clar acest termen într-un sens mult mai larg. Este vorba nu numai de o excepţie de la lege, ci de o obligaţie de a soluţiona problemele individuale în contextul general al planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Stringenţele canonice pot fi uneori nepotrivite cu realitatea deplină şi cu universalitatea Evangheliei şi, prin ele însele, nu dau asigurarea că, prin aplicarea lor, omul ascultă de voia lui Dumnezeu. Pentru bizantini - ca să folosim o expresie a patriarhului Nicolae Misticul (901-907, 912-925) - OLKOVO|aia este „o imitare a iubirii lui Dumnezeu faţă de om"[13], iar nu doar o „excepţie de la lege".

Câteodată, OLKOVO(Liia - fie că termenul însuşi a fost folosit sau nu - devine parte din regula însăşi. Canonul 8 de la Niceea, de exemplu, precizează că episcopii novaţieni (trebuie) să fie primiţi ca episcopi ori de câte ori scaunul episcopal local este vacant, dar că ei să fie primiţi ca preoţi sau *horepiscopi* (xc0Q£7iiaKO7ioi) atunci când un episcop ortodox ocupă deja scaunul local. In acest caz, unitatea şi binele Bisericii sunt concepte ce copleşesc orice posibilă noţiune de „validitate" a hirotoniei în afara limitelor canonice ale Bisericii, iar OLKOVO|aia - adică planul lui Dumnezeu privitor la Biserică - reprezintă o elasticitate vie, trecând dincolo de o

mai târziu - ţinteşte fundamental la exprimarea şi protejarea concepţiei potrivit căreia Nunta creştină unică*, o realitate sacramentală, se proiectează - prin „referire la Hristos şi la Biserică" după Efeseni
5, 32 - în împărăţia veşnică a lui Dumnezeu. Prin urmare, căsătoria nu este un simplu contract, indisolubil numai atunci când ambele părţi rămân în lumea de aici, ci o legătură veşnică ce nu se rupe prin moarte. Potrivit Sf. Apostol Pavel (I Cor. 7, 8-9), a doua căsătorie este îngăduită, dar nu este socotită „legitimă" în sine, fie că este încheiată după moartea unuia dintre parteneri sau după divorţ. In ambele cazuri, căsătoria este îngăduită de două ori numai prin „iconomie", ca un rău mai mic, în timp ce o a patra căsătorie este exclusă.

Prin natura ei, 0iK0v0|LiLa nu poate fi definită ca normă legală, iar reaua întrebuinţare şi abuzul de ea s-au produs frecvent. In întreaga sa istorie, Biserica Bizantină a cunoscut polarizarea între o partidă de „rigorişti", recrutată îndeosebi din cercurile monahale, şi grupul în general mai îngăduitor al demnitarilor bisericeşti, care au susţinut un uz mai larg al *iconomiei*, în special în raport cu Statul. In realitate, *iconomia*, deoarece permite diverse căi posibile de punere în practică a Evangheliei creştine, implică împăcare, discuţii şi, adesea, inevitabil, tensiune. Prin admiterea reprezentanţilor celor două grupuri în catalogul sfinţilor - Teodor Studitul, ca şi patriarhii: Tarasie, Nichifor şi Metodie; Ignatie, ca şi Fotie - Biserica a acordat credit tuturor, câtă vreme a recunoscut că păstrarea credinţei ortodoxe a constituit preocuparea lor comună. De fapt, nimeni din Bizanţ nu a negat vreodată principiul *iconomiei;* dimpotrivă, toţi au fost de acord cu

Monogamia (n. tr.).

NOTE

1. *De vita Constantini*> 4, 24, (Migne) P.G., 20:1172 AB.

2. *Codex Iustinianeus* 1,3,41; text englez la P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Cbristian Churchy* IE, (London SPCK, 1966), no. 579, p. 1017.

3. *Novella* 131, 1.

4. Balsamon, *Comentariu la Nomocanony* 1,2, (Migne) P.G. 104:981 C.

5. Ibidem.

6. Vezi comentariul lui la canonul 58 de la Laodiceea şi canonul 58 de la Sinodul quini-sext oprind săvârşirea Sfintelor Taine în case particulare, dar depăşit de *Novella* 4 a lui Leon al Vl-lea; *edcit.,* II, 440. Vezi *Les novelles de Leon VI,* edit. de P. Noailles şi A Dain (Paris: Belles Lettres, 1944), p. 20-21.

7. Constantin Porfirogenetul, *De cerimoniis,* II, 14, (Migne) P.G. 112:1044 A; Simeon al Tesalonicului, *Desacris ordinibus,* (Migne) P.G. 155:440 D.

8. Toate textele şi traducerea franceză la J. Darrouzes, *Documente inedits d^{3}ecclesiologie byzantine* (Paris: Institut frangais d’etudes byzan- tines, 1966).

9. R. Guilland, „Correspondance inedite d’Athanase, patriarche de Constantinople", *Melanges Diehl,* (Paris, 1930), p. 131-140; M. Bănescu, „Le patriarche Athanase I et Andronic II*Academie roumaine, Bulletin de la section historique* 23, (1942), 1-28.

10. *Synodikon,* ed. J. Gouillard, II, 103.

11. Despre Arseniţi, vezi I, Troitsky, *Arseny i Arsenity* (St. Peters- burg, 1874; retip. Londra: Variorum, 1973 (Cu o introducere şi aducere la zi a bibliografiei dej. Meyendorff).

12. Sf. Vasile al Cezareei, *Ep. adAmphilocbium,* (Migne) P.G. 32:669 B.

13. Nicolae Misticul, *Ep.* 32 (către papă), ed. A. Mai

VII

SCHISMA DINTRE RĂSĂRIT ŞI APUS

Disputele hristologice din secolul al V-lea, după cum am văzut, au provocat o breşă finală între creştinismul bizantin şi celelalte familii spirituale vechi din Răsărit: siriacă, egipteană şi armeană. Grecii şi latinii au rămas singuri, în loialitatea lor comună faţă de Calcedon, ca două expresii culturale principale ale creştinismului în interiorul lumii romane. Schisma care i-a separat în cele din urmă pe aceştia nu poate fi identificată cu niciun eveniment deosebit, nici să fie datată precis. Opoziţia politică dintre Bizanţ şi Imperiul franc, înstrăinarea treptată în gândire şi în practică, evoluţiile divergente atât în teologie, cât şi în ecle- siologie şi-au avut rolurile lor în acest proces. Dar, în ciuda factorilor istorici care au împins tot mai departe una de alta cele două jumătăţi ale creştinismului, au existat forţe politice care au lucrat în favoarea unirii: împăraţii bizantini, de exemplu, au încercat în mod sistematic, din secolul al XIII-lea şi până în al XV-lea, să restabilească comuniunea cu Roma şi astfel să obţină suport occidental contra turcilor.

In realitate, nici schisma, nici insuccesul încercărilor de reunire nu pot fi explicate prin factori socio-politici sau culturali.

Dificultăţile create de istorie ar fi putut fi depăşite dacă ar fi existat un criteriu eclesiologic comun de rezolvare a problemelor teologice, canonice sau liturgice care separau Răsăritul şi Apusul. Dar apariţia primatului roman în Evul Mediu, ca for ultim în probleme doctrinare, se afla într-un contrast izbitor cu conceptul de Biserică dominant în Răsărit. Astfel, n-a putut exista acord asupra problemelor înseşi, nici asupra modalităţii de a le rezolva, câtă vreme a existat deosebire de păreri cu privire la noţiunea de autoritate în

1.FILIOQUE

Bizantinii au considerat clauza *Filioque* drept punctul central al dezacordului. In ochii lor, Biserica Latină, acceptând un Crez interpolat, se opunea unui text adoptat de sinoadele ecumenice ca expresie a credinţei creştine universale şi dădea autoritate dogmatică unui concept incorect despre Sfânta Treime. Printre bizantini, chiar şi moderaţii, ca patriarhul Petre al Antiohiei, care obiecta faţă de antilatinismul sistematic al colegului său din Constantinopol, Mihail Cerularie, considerau interpolarea drept „un rău, chiar cel mai rău dintre toate relele*[1].

In general, bizantinilor le lipsea o cunoaştere deplină a complicatelor circumstanţe istorice care au dus la acceptarea lui *Filioque* în Apus: interpolarea lui în Crez, în Spania secolului al Vl-lea, ca mijloc de consolidare a poziţiei Bisericii spaniole, răspândirea Crezului interpolat în Imperiul franc, utilizarea lui de către Carol cel Mare în polemica sa antigrecească, referirea *post factum* a teologilor franci la opera *De Trinitate* a Fericitului Augustin pentru a justifica interpolarea (pe care Fericitul Augustin nu şi-a imaginat-o niciodată); şi, în cele din urmă, acceptarea lui *Filioque* la Roma, probabil în anul 1014. Fotie a întreprins cea dintâi combatere făţişă (de limbă greacă) în anul 866, când a văzut în interpolarea Crezului nu numai o schimbare din partea unor barbari* franci din Apusul

printre bulgarii învecinaţi, de curând convertiţi la creştinism de către greci, şi pentru care patriarhul bizantin se considera direct răspunzător.

In enciclica sa adresată patriarhilor răsăriteni (866), Fotie consideră adaosul *Filioque* drept „coroana relelor" introduse de misionarii franci în Bulgaria[2]. Am văzut deja că importanta lui obiecţie teologică faţă de interpolare consta în aceea că *Filioque* presupune o amestecare a însuşirilor ipostatice ale Persoanelor Sfintei Treimi şi, prin urmare, era o nouă formă de modalism sau de „semi-sabelianism". După Sinodul din 879-880, care a confirmat solemn textul original al Crezului şi a anatematizat oficial pe oricine ar „compune o altă mărturisire de credinţă", sau ar corupe Crezul cu „cuvinte neîndreptăţite, sau cu adăugiri, sau cu omiteri"[3], Fotie s-a considerat pe deplin satisfăcut. Spre a sărbători ceea ce el considera drept o victorie finală a Ortodoxiei, Fotie a compus o combatere amănunţită a învăţăturii despre „dubla pur- cedere" - vestita sa *Mistagogie* - în care îl lăuda pe papa Ioan al VUI-lea pentru că a făcut posibil triumful[4].

După adoptarea definitivă a lui *Filioque* la Roma şi în tot Apusul, problema avea să se pună obligatoriu la orice întâlnire - polemică sau amicală - dintre greci şi latini. Literatura bizantină pe acest subiect este extrem de voluminoasă şi a fost trecută în revistă în lucrări de referinţă ca acelea ale unui Martin Jugie, Hans-Georg Beck şi alţii. Argumentele avansate de Fotie - că *„.Filioque* este o interpolare nelegitimă", că anihilează *monarhia* Tatălui şi „relativizează realitatea existenţei personale sau ipostatice din Sfânta Treime" - au rămas în centrul discuţiilor. Dar, adeseori, controversa s-a redus la o interminabilă enumerare, de ambele părţi, a textelor patristice culese în favoarea poziţiilor respective, ale grecilor şi ale latinilor.

Luptele din jurul temeiurilor vechi s-au focalizat adesea asupra unor texte scrise de acei Părinţi - în special de Sfinţii Atanasie, Chirii al Alexandriei şi Epifanie din Cipru - a căror

veşnic şi preexistent. Referindu-se la Duhul Sfânt, ei utilizau, inevitabil, expresii similare acelora adoptate şi în Spania secolului al Vl-lea, unde a apărut pentru prima oară interpolarea. Texte biblice, ca Ioan 20, 22 („A suflat asupra lor şi a zis: Luaţi Duh Sfânt"), erau privite ca dovezi despre dumnezeirea lui Hristos: dacă „Duhul lui Dumnezeu" este şi „Duhul lui Hristos" (vezi Romani 8, 9), Hristos este cu siguranţă „deofiinţă" cu Dumnezeu. Astfel este posibil de asemenea să spunem că Duhul este Duhul „propriu" al Fiului[5] şi chiar că Duhul „purcede fiinţial atât de la Tatăl, cât şi de la Fiul"[6]. Comentând asupra acestor texte şi recunoscând corespondenţa lor cu gândirea patristică latină, Maxim Mărturisitorul le interpretează corect ca însemnând nu că „Fiul este originea Duhului", deoarece „numai Tatăl este originea Fiului şi a Duhului Sfânt", ci că „Duhul purcede prin Fiul, exprimând astfel unitatea firii"[7]. Cu alte cuvinte, din lucrarea din lume a Duhului după întrupare se poate deduce deofiinţimea celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, dar nu se poate deduce vreo cauzalitate în raportul personal veşnic al Duhului cu Fiul.

Totuşi, aceia pe care bizantinii i-au numit *latinophrones* - *latinizanţi* - şi îndeosebi Ioan Beccos (1275-1282), întronizat ca patriarh de împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, cu sarcina clară de a promova în Bizanţ unirea de la Lyon (1274), au făcut un efort considerabil de a folosi textele patristice greceşti privind purcederea Duhului „prin Fiul" în favoarea adaosului *Filioque*. După *latinizanţi (latinophrones),* atât expresia „prin Fiul", cât şi expresia „de la Fiul" erau expresii legitime ale aceleiaşi credinţe trinitare.

Obişnuitul contraargument al părţii ortodoxe era că în teologia biblică sau patristică purcederea „de la" sau „prin" Fiul desemnează *harismele* Duhului, iar nu existenţa Sa ipostatică[8]. Fiindcă într-adevăr *pnevma* poate desemna şi Dătătorul, şi darul, iar, în al doilea caz, o purcedere a „Duhului" *de la szaprin* Fiul - adică, prin Hristos istoric, întrupat

Acest contraargument a fost recunoscut însă ca insuficient de marii teologi bizantini ortodocşi din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. Grigorie de Cipru, un succesor al lui Beccos pe tronul patriarhal (1283-1289) şi preşedintele sinodului (1285) care a respins oficial unirea de la Lyon, a impus acestei adunări aprobarea unui text care, în timp ce condamna clauza *Filioque*, recunoştea o „veşnică manifestare" a Duhului prin Fiul[9]. Ca fundal al atitudinii sinodului a slujit concepţia că *darurile (harismata)* Duhului nu sunt realităţi temporale, create, ci harul sau „energia" necreată, veşnică a lui Dumnezeu. La această viaţă dumnezeiască, necreată, omul are acces în trupul Logosului întrupat. Prin urmare, harul Duhului Sfânt într-adevăr vine la noi „prin" sau „de la" Fiul; dar ceea ce ne este dat nu constituie însuşi ipostasul Duhului Sfânt, nici un har creat, temporal, ci „manifestarea" exterioară a lui Dumnezeu, deosebită atât de celelalte două Persoane ale Sale, cât şi de fiinţa Sa. Argumentul a fost reluat, de asemenea, şi dezvoltat de Sf. Grigorie Palamas, marele teolog bizantin din secolul al XTV-lea, care, ca şi Grigorie de Cipru, recunoaşte oficial că, în calitate de *energie,* „Duhul este Duhul lui Hristos şi vine de la El, fiind suflat, trimis şi manifestat (arătat) de către El; însă chiar în propria Sa fiinţă şi existenţă. El este *Duhul lui Hristos*, şi El nu este *de la* Hristos, ci de la Tatăl"[10].

Pe măsură ce a trecut vremea, a devenit din ce în ce mai clar că disputa din jurul lui *Filioque* n-a fost una în jurul cuvintelor - deoarece exista un sens în care ambele părţi aveau să fie de acord să spună că Duhul purcede „de la Fiul" -, ci în jurul problemei dacă existenţa ipostatică a Persoanelor din Sfânta Treime putea fi redusă la raporturile lor interne, aşa cum avea să admită Apusul post-augustinian, sau dacă experienţa creştină primară a fost aceea a Treimii de Persoane, a Cărei existenţă personală era ireductibilă la *ousia* (fiinţa) lor comună. Problema era dacă tripersonalitatea sau deofiinţimea constituie conţinutul primar şi fundamental al trăirii religioase creştine. Dar pentru a situa disputa la acel

nefericire, nu s-a întâmplat aşa niciodată. Chiar la Sinodul din Florenţa, unde au avut loc confruntări interminabile pe tema lui *Filioque*, discuţia s-a ocupat şi acum îndeosebi de încercările de acomodare a formulărilor greceşti cu cele latine. In cele din urmă, sinodul a adoptat o definiţie fundamental augustiniană a Treimii, afirmând în acelaşi timp că *formulările* greceşti nu se aflau în contradicţie cu definiţia. Aceasta însă nu era o soluţie pentru problema fundamentală.

2. ALTE CONTROVERSE

In enciclica sa din 867, Fotie a criticat de asemenea mai multe practici liturgice şi canonice introduse de misionarii franci în Bulgaria (opoziţia faţă de preoţia de mir, taina Mirungerii practicată numai de episcopi, postul sâmbăta), dar această critică viza faptul că misionarii cereau de la bulgarii recent botezaţi abandonarea desăvârşită a practicilor greceşti. Totuşi el nu a considerat diversitatea din practică şi din disciplină ca pe un obstacol în calea unităţii Bisericii. Interpolarea latină a Crezului şi doctrina care a reflectat acea interpolare au constituit singurele probleme doctrinare care, potrivit lui Fotie, conduceau spre schismă.

Această atitudine va predomina, în general, printre cei mai buni teologi din Bizanţ. Petru de Antiohia (circa 1050) şi Teofilact al Bulgariei (circa 1100) declară explicit că *Filioque* constituie singura problemă care separă Răsăritul şi Apusul. Ba chiar într-o perioadă mai târzie, când dezvoltarea separată a celor două teologii avea să creeze în mod obligatoriu noi probleme, descoperim că mulţi bizantini de seamă n-au reuşit să pună în tratatele lor antilatine decât problema purcederii Duhului Sfânt.

La nivelul mai puţin luminat al pietăţii populare, însă, polemica a luat un ton mai ascuţit şi a fost orientată adeseori spre teme periferice. Când reformatori franci bine intenţionaţi, dar rău informaţi, din Bulgaria, sub Fotie, sau din Italia, sub Mihail

a răspuns cu un contraatac asupra disciplinei şi a riturilor latine. Astfel, schisma din secolul al XI-lea a fost aproape exclusiv o dispută privind practicile rituale. In plus faţă de problemele citate de Fotie, Mihail Cerularie menţionează printre „ereziile latine" folosirea pâinii nedospite la Euharistie, indulgenţa postului latin, Botezul printr-o singură afundare şi nu prin trei, ca şi alte probleme similare[11].

Lista de erezii a lui Cerularie a fost repetată des şi a fost extinsă, adesea, de polemiştii de mai târziu. Insă, dintre problemele menţionate în listă, singura ce avea să fie văzută de greci, în mod consecvent, ca problemă teologică, ba chiar uneori plasată la un nivel de importanţă comparabil cu cel al lui *Filioque,* este aceea a azimelor, utilizarea pâinii nedospite la slujirea Euharistiei latine. Astfel, în Evul Mediu târziu, grecii şi slavii i-au caracterizat pe latini ca *azimiţi.*

Obiecţiile aduse contra practicii latine de către prietenii şi contemporanii lui Cerularie - Leon de Ohrida şi Nichita Stethatos - şi repetate de urmaşii lor pot fi reduse la trei: (1) folosirea pâinii nedospite este practică iudaică; (2) ea contrazice evidenţa istorică aşa cum este ea consemnată în Evangheliile sinoptice („Iisus a luat pâine"); şi (3) valoarea simbolică a practicii este aceea a „morţii", nu a „vieţii", deoarece aluatul din frământătură este ca sufletul în trup. Fragilitatea acestor argumente nu necesită demonstraţie. Cel de-al doilea punct implică îndeosebi soluţia mai multor probleme exegetice şi istorice: a fost Cina cea de Taină masă pascală? In acest caz s-ar fi folosit pâinea nedospită. Sau a încălcat Iisus voit Legea pentru a institui un „nou" Legământ? Poate cuvântul *artos,* care în mod normal desemnează pâinea obişnuită, să însemne şi „pâine nedospită"?

Cea de-a treia obiecţie a fost de asemenea formulată de polemiştii greci în contextul hristologic al polemicilor antiarmene. Nichita Stethatos însuşi s-a angajat în controverse cu armenii, care după cuceririle împăraţilor din dinastia macedoneană, din secolul al X-lea, s-au aflat în

între această practică şi hristologia monofizită - sau, mai precis cea apolinaristă - a armenilor: pâinea, simbolizând omenitatea lui Hristos, pentru a reflecta ortodoxia calcedoniană, trebuie să fie „însufleţită" şi dinamică, posedând pe deplin energiile vii ale omenităţii. Imitându-i pe monofiziţii armeni în modul lor de a folosi azime „moarte", latinii cădeau ei înşişi în apolinarism şi negau că Hristos, ca om, a avut suflet. Astfel, în Evul Mediu, ca şi după aceea, în ţările de limbă greacă şi slavonă, latinii erau consideraţi ca fiind căzuţi în „erezia apolinaristă": învinuirea apare, de exemplu, în scrierile monahului Filotei, vestitul ideolog rus din secolul al XVI-lea al „Moscovei ca a treia Romă".

Către sfârşitul secolului al XIII-lea, precizările sporite ale scolasticii, apărute în teologia latină de atunci privitoare la soarta sufletelor după moarte şi la focul din purgatoriu, s-au reflectat în diverse întâlniri dintre teologii greci şi latini. Mărturisirea de credinţă unionistă pe care a trebuit să o semneze împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282) conţinea o lungă frază afirmând că sufletele, înainte de a se bucura în ceruri de roadele pocăinţei, „erau curăţite după moarte prin focul Purgatoriului" şi că rugăciunea pentru morţi putea să uşureze „durerile"[12] celor răposaţi. Cu toate că tradiţia bizantină a recunoscut dintotdeauna că rugăciunile pentru cei răposaţi sunt atât canonice (licite) cât şi necesare, că solidaritatea tuturor mădularelor Trupului lui Hristos nu se nimiceşte prin moarte şi că, prin intervenţia Bisericii, cei repauzaţi pot ajunge mai aproape de Dumnezeu, această tradiţie n-a dat atenţie nicidecum noţiunii de răscumpărare prin „satisfacţie", noţiune exprimată prin conceptul juridic de „dureri în Purgatoriu". Asupra acestui punct, majoritatea teologilor bizantini erau mai mult consternaţi decât impresionaţi de latini şi n-au reuşit niciodată să situeze tema în contextul mai larg al învăţăturii despre mântuire, singurul nivel la care se puteau găsi o combatere reuşită şi o alternativă. Chiar şi în Florenţa, unde pentru prima oară a

dezgustată, de majoritatea greacă, a unei definiţii detaliate şi pur latine a problemei.

In decadele ce au precedat Sinodul de la Florenţa, cunoaşterea tot mai crescândă de bizantini a practicilor liturgice latine a dus la apariţia unei alte probleme între Biserici, aceea din canonul euharistie, a raportului dintre cuvintele de instituire şi invocarea Duhului Sfânt, sau epicleză. Reproşându-le latinilor absenţa unei epicleze în canonul roman al missei, polemiştii bizantini au scos la iveală faptul că toate actele sacramentale se săvârşesc prin Duhul Sfânt. Nicolae Cabasilas (f înainte de 1391), celebrul autor duhovnicesc, în a sa *Tâlcuire a dumnezeieştii Liturghii*[14], invocă în favoarea acestui punct autoritatea ritului latin însuşi, a cărui autenticitate creştină o recunoaşte, astfel, explicit. El reaminteşte că invocarea Duhului Sfânt include în rugăciunea *supplices te rogamus* o rugăciune *pentru Daruri*, rugăciune care urmează după cuvintele de instituire, fapt care, după Cabasilas, înseamnă că acele cuvinte de instituire nu sunt sfinţitoare în ele însele. Orice vigoare ar avea acest ultim argument, este clar că insistenţa greacă asupra unei invocaţii explicite a Duhului Sfânt se află foarte mult pe linia teologiei patristice tradiţionale privitoare la Taine; îndeosebi atunci când ea consideră epicleza nu ca pe o „formulă" de sfinţire (consacrare), opusă celei latine, ci ca plinirea necesară şi firească a rugăciunii euharistice, ale cărei cuvinte de instituire constituie de asemenea o parte esenţială a ei.

3. AUTORITATEA ÎN BISERICĂ

Cea mai mare parte din controversa care i-a stârnit pe greci împotriva latinilor în Evul Mediu s-ar fi putut rezolva uşor dacă ambele Biserici ar fi recunoscut o autoritate comună, capabilă să soluţioneze deosebirile inevitabile create de culturi şi situaţii istorice divergente. Din nefericire, în spatele diverselor dispute doctrinare, disciplinare şi liturgice

rezultatul unui lung proces doctrinar şi instituţional la care Biserica Ortodoxă nu a avut nici prilejul, nici dorinţa de a participa. Ortodocşii şi romano-catolicii încă mai discută dacă acest proces a fost legitim din punctul de vedere al Revelaţiei creştine.

Papalitatea reformistă din secolul al XI-lea s-a folosit de o tradiţie exegetică occidentală de mare vechime atunci când a aplicat, sistematic şi juridic, episcopului Romei, pasajele privind rolul lui Petru (în special textele: Matei 16, 18; Luca 22, 32, şi Ioan 21,15-17). Această tradiţie nu era împărtăşită de Răsărit, dar ea nu a fost total neluată în seamă de bizantini, dintre care unii au folosit-o ocazional, în special în documentele adresate Romei şi cu intenţia de a câştiga simpatia papilor. Dar niciodată nu i s-a dat vreo semnificaţie teologică supremă. Rolul personal al lui Petru, ca „piatra" pe care s-a zidit Biserica, a fost recunoscut cu uşurinţă de scriitorii bisericeşti bizantini. Numai polemiştii de mai târziu, sistematic antilatini, au tins să o minimalizeze; dar nu acesta era cazul cu cei mai luminaţi dintre teologii bizantini. Astfel, după opinia lui Fotie, Petru este „căpetenia cetei apostolice, este rânduit ca piatră a Bisericii şi este declarat de Adevăr să fie chelarul împărăţiei Cerurilor"[15]. Numeroase pasaje, asemenea acestuia al lui Fotie, pot fi găsite în literatura şi în imnografia bisericească. Adevăratul lor sens însă nu poate fi înţeles izolat de presupoziţiile mai generale privind natura credinţei creştine şi modul de păstrare şi de transmitere a acesteia în Biserică.

Origen, izvorul comun al tradiţiei exegetice patristice, comentând textul de la Matei 16, 18, explică astfel celebrul *logion* prin care Iisus răspunde mărturisirii lui Petru: Simon a devenit „piatra" pe care s-a temeluit Biserica, deoarece el (Petru) a dat expresie credinţei adevărate în dumnezeirea lui Hristos. Origen continuă: „Dacă şi noi zicem «Tu eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu», atunci şi noi devenim Petru... fiindcă oricine se încorporează lui Hristos devine piatră. Şi dă

primit au deschis porţile cerului numai lui. Dacă alţii vor să-l urmeze, ei îl pot „imita* pe Petru şi vor primi aceleaşi chei. In acest fel, cuvintele lui Hristos au importanţă soteriologică, dar nu instituţională. Ele afirmă doar că credinţa creştină este credinţa exprimata de Petru pe drumul spre Cezareea lui Filip. In întregul *corpus de* exegeză patristică, acesta este sensul preponderent al *logiilor* „petrine*, şi el rămâne valid în literatura bizantină. In omiliile italo-greceşti din secolul al XH-lea atribuite lui Teofan Kerameus încă mai putem citi: „Domnul i-a dat cheile lui Petru şi tuturor celor care se aseamănă lui, astfel încât porţile împărăţiei Cerurilor rămân închise ereticilor, dar sunt uşor accesibile credincioşilor.*[17] Astfel, când s-a adresat lui Petru, Iisus sublinia *sensul credinţei* ca temelie a Bisericii, mai degrabă decât organizarea Bisericii ca păzitor al credinţei. întreaga dispută eclesiologică dintre Răsărit şi Apus este, astfel, reductibilă la problema dacă depinde credinţa de Petru sau Petru de credinţă. Problema devine clară atunci când comparăm cele două concepţii despre *succesiunea* lui Petru.

Dacă mulţi scriitori bisericeşti bizantini îl urmează pe Origen în recunoaşterea acestei succesiuni în *fiecare credincios,* alţii au o concepţie mai puţin individualistă despre creştinism; ei înţeleg că credinţa poate fi deplin concretizată (trăită) numai în cadrul comunităţii sacramentale, unde episcopul exercită - într-un mod cu totul deosebit - slujirea învăţătorească a lui Hristos şi, astfel, conservă învăţătura de credinţă. In acest sens există un raport precis între Petru, chemat de Hristos „să-i întărească pe fraţii săi* (Luca 22, 32), şi episcop, ca păzitor al credinţei din Biserica sa lo cală. Concepţia creştină primară - cel mai bine exprimată în seco lul al III-lea de Ciprian al Cartaginei[18] - potrivit căreia „scaunul lui Petru* aparţine în fiecare Biserică locală episcopului rămâne modelul evident şi de durată pentru bizantini. Sf. Grigorie de Nyssa, de exemplu, putea să scrie că Iisus „prin Petru a dat episco- pilor demnităţile cereşti*[19]. Pseudo-Dionisie, când îi

uşor multiplicate. Succesiunea lui Petru se observă oriunde se păstrează credinţa corectă şi, ca atare, ea nu poate fi localizată geografic sau monopolizată de o singură Biserică sau de o singură persoană. Era cu totul firesc, prin urmare, ca bizantinii să nu înţeleagă conceptul complicat de primat roman. Aşa, în secolul al XIII-lea, curând după capturarea Constantinopolului de către cruciaţi (1204), putem citi din Nicolae Mesaritis, adresându-se latinilor astfel:

„Voi încercaţi să-l înfăţişaţi pe Petru ca învăţător numai al Romei: In timp ce dumnezeieştii Părinţi au vorbit despre făgăduinţa făcută lui de către Mântuitorul ca având sens *universal (catholic*, în text) şi ca referindu-se la toţi cei care au crezut şi cred, voi vă siliţi la o interpretare îngustă şi eronată, atribuind-o Romei. Dacă aşa ceva ar fi adevărat, atunci ar fi imposibil ca fiecare Biserică a credincioşilor, iar nu numai aceea a Romei, să-L posede pe Mântuitorul cum se cuvine (la propriu) şi ca fiecare Biserică să se temeluiască pe piatră, adică pe învăţătura lui Petru, în conformitate cu făgăduinţa"[21].

Evident, acest text din Mesaritis implică o concepţie despre Biserică ce recunoaşte deplinătatea universalităţii şi, prin urmare, şi adevărul, şi apostolicitatea devin astfel atribute date de Dumnezeu şi aparţin fiecărei comunităţi sacramentale adunate în jurul Euharistiei şi posedând episcopat adevărat, Euharistie adevărată şi, ca urmare, o prezenţă autentică a lui Hristos. Ideea că o Biserică particulară ar avea, în sens deplin teologic, mai multă capacitate decât alta ca să păstreze credinţa lui Petru era străină bizantinilor. Consensul episcopilor, iar nu autoritatea unui anume episcop, era pentru ei semnul cel mai înalt posibil al adevărului. De aici insistenţa lor constantă asupra autorităţii sinoadelor şi asupra neputinţei lor de a înţelege conceptul roman de papalitate. Insă aceasta nu înseamnă că însăşi ideea de primat era străină bizantinilor; ci ei au înţeles-o în general ca o chestiune de legiferare sinodală, nu ca o

4. DOUĂ IDEI DESPRE PRIMAT

O anume importantă deosebire dintre atitudinea răsăriteană şi cea apuseană merită subliniere specială... Ideea de apostolicitate a jucat un rol foarte limitat în dezvoltarea Bisericii în provinciile răsăritene, dar... Roma şi-a datorat propriul prestigiu, din Italia şi din alte provincii apusene..., veneraţiei ce-i purtau tinerele comunităţi din Apus Sfântului Petru... şi ai cărui urmaşi pretindeau că sunt episcopii de la Roma[22].

Istoricii au citat adeseori faptul că Roma a fost singura Biserică locală din Apus care putea să pretindă origine „apostolică" şi să atragă pelerinaje *ad limina apostolorum.* In Răsărit, nenumărate oraşe, sau localităţi mai mici, puteau să atribuie pe drept cuvânt întemeierea lor lui Petru, Pavel, Ioan, Andrei sau altor Apostoli. Aceste diverse „apostolicităţi" nu antrenau nici un fel de pretenţii jurisdicţionale: episcopul Ierusalimului, în secolul al IV-lea, încă era doar un sufragan al mitropolitului de Cezareea - capitala civilă a Palestinei.

Când Sinodul de la Niceea*, în celebrul său canon 6, menţiona vag „vechile obiceiuri" care recunoşteau un prestigiu excepţional Bisericilor din Alexandria, Antiohia şi Roma, selectarea acestor Biserici particulare s-a decis nu potrivit temeluirii lor apostolice, ci faptului că erau situate în cele mai importante cetăţi ale imperiului. Căci, dacă apostolicitatea ar fi fost criteriul - aşa cum insistă interpretările occidentale -, rangul Bisericii din Alexandria - Biserică socotită ca întemeiată de un personaj apostolic mai mic, Sf. Marcu - nu putea fi mai mare în rang decât Antiohia, unde prezenţa lui Petru este atestată de Noul Testament.

Răsăritul a rămas pragmatic în definiţia sa privind primatul universal şi cel local al Bisericilor, iar această atitudine a făcut inevitabil conflictul, îndată ce Roma a recunoscut o

*** I Ecumenic (n. tr.).**

Bizantin, „pragmatism" însemna acomodarea la structura Statului, iar această acomodare explică textul canonului 28 al Sinodului de la Calcedon:

„Părinţii pe bună dreptate au acordat privilegii scaunului Romei Vechi, deoarece ea a fost cetate împărătească. Iar cei 150 de preaevlavioşi episcopi (de la Constantinopol, 381), mânaţi de aceleaşi consideraţii, au acordat privilegii egale prea sfântului scaun al Noii Rome, drept judecând că cetatea onorată cu prezenţa împăratului şi a Senatului, şi care se bucură de privilegii deopotrivă cu cele ale Romei imperiale, şi în chestiuni bisericeşti trebuie să se mărească, precum şi este, şi să se rânduiască îndată după aceea'".

Textul de faţă nu a intenţionat în niciun mod să anihileze prestigiul Romei - canonul era îndreptat împotriva pretenţiilor lui Dioscor din Alexandria, pe care l-a depus Sinodul de la Calcedon, dar el cu siguranţă excludea interpretarea „petrină" a primatului Romei şi se afla în concordanţă cu dezvoltarea logică a organismelor bisericeşti din perioada bizantină care, începând de pe vremea lui Constantin, admisese principiul că administraţia bisericească coincide structurii laice a Imperiului[23].

Aşa cum am văzut mai sus, succesiunea lui Petru s-a considerat că este angajată în oficiul episcopal prezent în orice Biserică, şi ea era privită ca o răspundere în care orice „urmaş al lui Petru", inclusiv episcopul Romei, putea greşi. Un teolog din secolul al XV-lea, Simeon al Tesalonicului, a putut scrie astfel:

„Nu trebuie să-i contrazicem pe latini când spun că episcopul Romei este cel dintâi. Acest primat nu face rău Bisericii. Lăsaţi-i doar să dovedească loialitatea primatului

*** După Roma (n. tr.).**

5. SENSUL SCHISMEI

Deosebirile istorice şi culturale pot conduce uşor la divergenţe teologice; dar astfel de divergenţe nu trebuie să devină contradicţii şi incompatibilităţi. Au existat deosebiri şi chiar conflicte violente între Răsărit şi Apus deja în secolul al IV-lea, dar în ciuda tensiunii ce revenea continuu a existat până în secolul al XI-lea o procedură reciproc recunoscută pentru rezolvarea dificultăţilor: sinodul. Sinoade reunite, întrunindu-se în general în Răsărit, erau convocate de împărat şi, la ele, delegaţilor papali li se acorda loc de onoare. Sinoadele serveau drept tribunale supreme pentru rezolvarea chestiunilor curente. Criza care l-a situat pe Fotie contra papei Nicolae I s-a încheiat cu totul la ultimul sinod (879-880) care a mai aplicat acea procedură şi care încă se află - potrivit Bisericii Ortodoxe - la aproape acelaşi nivel cu sinoadele ecumenice anterioare.

Papalitatea filogermană reformistă din secolul al XI-lea nu a mai fost deloc în ton cu acest tip de sinodalitate. Cruciaţii au făcut mult pentru a antagoniza cele două civilizaţii deosebite din punct de vedere cultural, din Răsărit şi din Apus. Iar când papalitatea, zguduită de Marea Schismă Apuseană, şi Bizanţul, ameninţat de turci, au fost de acord, în final, să ţină un sinod de unire la Florenţa, era prea târziu ca să mai creeze atmosfera de respect reciproc şi de încredere, singura care ar fi îngăduit un dialog teologic autentic.

NOTE

1. Petru de Antiohia, *Scrisoare către Mihail;* ed. Cornelius Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graece et latinae extant* (Leipzig, 1856), p. 196.

2. Fotie, *Encyclica*, 8, (Migne) P.G., 102:725 C.

3. Mansi, XVII, 520 E.

4. Fotie, *Mistagogia,* 89, (Migne) P.G., 102:380-381.

6. Sf. Chirii, *Thesaurus,* (Migne) P.G., 68:148 A.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrisoare către Marinus,* (Migne) P.G, 91:136 AD.

8. Argumentul se află la Fotie, *Mistagogia,* 59, (Migne) P.G., 102:337.

9. Grigorie de Cipru, *Tomosul din 1285,* (Migne) P.G., 142:240 C.

10. Sf. Grigorie Palamas, *Tratatul apodictic*, I, 9; ed. B. Bobrinskoy, la P. Chreston, *Palama Syngrammata* (Tesalonic, 1962), I, 37.

11. Mihail Cerularie, *Scrisoare către Petru de Antiohia;* ed. Will, *Acta et Scripta,* p. 179-183.

12. Mansi, XXIV, 70 A.

13. Vezi documentele majore privind această discuţie publicate de L. Petit în *Patr(ologia) Orftentalis),* 15 (Paris, 1903), p. 1-168.

14. Nicolae Cabasilas, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, capitolele 29-30; ed. Perichon, SC 4 bis (Paris: Cerf, 1967), p. 179-199; trad. engl. de J.M. Hussey şi P.A. McNulty (London: SPCK, 1960), p. 71-79.

15. Fotie, *Omilii,* 1; trad. engl. la C. Mango, *TheHomilies ofPhotiuSy* (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 50.

16. Origen, *Omil la Matei* XII, 10; ed. Klostermann GCS 40 (Leipzig, 1935), p. 85-89.

17. Theophanes Kerameus, *Horn.* 55, (Migne) P.G., 142; 965 A. Pentru o prezentare mai generală a exegezei patristice la Matei 16, 18, vezi îndeosebi J. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16,18,19 in der altkirchlichen Exegese* (Miinster, 1952); şi J. Meyendorff, „St Peter in Byzantine Theo- logy“, *The Primacy of Peter in the Orthodox Church (Primatul lui Petru în Biserica Ortodoxa),* ed. J. Meyendorff (London: Faith Press, 1963), p. 7-

*** De Cartagina (n. tr.).**

20. Pseudo-Dionisie, *Ierarhia bisericească*, VII, 7; P.G. 3:561-564.

*21.*Nicholas Mesarites, la A. Heisenberg, editor, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion,* II. *Die Unionsverhandlungen von 30. Aug. 1206*, *in Abh. Munch. Ak. phil. Klasse* (1923), II, 34-35.

22. Francis Dvornik, *Ideea de apostolicitate în Bizanţ* (în engl., Cam- bridge: Harvard University Press, 1958), p. 39.

23. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity* (Ortodoxie şi catolici- tate), New York: Sheed & Ward, 1956, p. 74.

24. Simeon al Tesalonicului, *Dialog contra ereziilor,* 23,

VIII ÎNTÂLNIREA CU APUSUL

Cu excepţia lui Varlaam Calabrezul, niciun participant la marile controverse teologice - care au sfârşit în anul 1351 - n-a avut decât cunoştinţă întâmplătoare despre teologia apuseană. Discuţiile dintre greci şi latini s-au purtat în jurul unor formule care s-au utilizat de ambele părţi, fiecare într-un context total diferit. Iar însuşi Varlaam, în ciuda formaţiei sale teologice duble, n-a fost nici pe departe un reprezentant de seamă al gândirii teologice apusene; mai degrabă, el a fost un manevrant de idei şi era influenţat, probabil, de nominalism.

Intre timp, hotărârile sinodale oficiale din anii 1341 şi 1351, aprobând o teologie privind reala „participare* a omului la Dumnezeu şi, prin urmare, privitoare la o reală deosebire între „fiinţă* şi „energie* în Dumnezeu, erau clar incompatibile cu teologia latină precumpănitoare a epocii. Un dialog important despre conţinutul acestor hotărâri, precum şi despre legătura lor adevărată cu tradiţia patristică, pe de o parte, şi scolastica latină, pe de alta, ar fi cerut multă vreme o largă cunoaştere istorică şi o adevărată deschidere a minţii. Condiţiile, evident, lipseau ambelor părţi, dar - şi acesta va

se aflau pe cale de a se concretiza în Bizanţ în decursul ultimului secol al imperiului.

1. CERCUL LUI CANTACUZINO

Socrul împăratului legitim Ioan al V-lea Paleologul, el însuşi împărat între anii 1347 şi 1354, *Ioan Cantacuzino*, a exercitat o influenţă decisivă în asigurarea triumfului palamismului în Bizanţ şi, după abdicarea lui, a rămas pentru aproape patruzeci de ani o forţă intelectuală şi politică în societatea bizantină. După ce a acceptat tunderea în monahism în anul 1354, Ioan a reţinut totuşi la dispoziţia sa personală destule fonduri şi influenţă, astfel încât să acţioneze ca un generos Mecena faţă de intelectualii bizantini. Călătorind între Constantinopol şi Mistra din Peleponez, el a finanţat, în ambele sale reşedinţe principale, copierea de manuscrise şi iniţierea de proiecte ştiinţifice. Fiind el însuşi teolog, Cantacuzino este autorul savantelor apologii în favoarea palamismului şi al unei combateri lungi a islamismului. Totuşi, în decursul întregii sale vieţi, el nu a pierdut niciodată din vedere creştinismul apusean şi, în mai multe rânduri, a participat la disputele cu trimişii papali. Unirea bisericească cu Roma s-a aflat în chip deosebit pe agenda diplomatică a timpului ca o condiţie pentru o cruciadă apuseană împotriva turcilor ameninţători. Mulţi bizantini, inclusiv împăratul Ioan al V-lea Paleologul, care i-a urmat lui Cantacuzino, erau gata să accepte în grabă toate condiţiile papale pentru ca să dobândească sprijin militar imediat. Susţinut de majoritate în cercurile bisericeşti - în special de discipolii lui Palamas, care ocupau posturi importante în ierarhie -, Cantacuzino a apărat ideea că unirea se putea realiza numai printr-o singură soluţie, în cadrul unui sinod comun, pentru problemele teologice care separă Răsăritul şi Apusul. Probabil, şi pe bună dreptate, el se îndoia că ajutorul occidental putea fi hotărâtor în orice caz şi, împreună cu majoritatea populaţiei bizantine,

El nu s-a opus niciodată contactelor cu Apusul, însă a propus în repetate rânduri un dialog teologic serios şi a sprijinit activ pregătirea atentă din partea bizantină pentru o eventuală întâlnire. Cunoaşterea gândirii teologice latine a fost o condiţie prealabilă necesară, desigur, şi chiar în cercul lui Cantacuzino se traduceau sistematic, în limba greacă, izvoarele teologice latine. împăratul însuşi s-a folosit de unele dintre ele în polemica sa contra islamului, iar secretarul şi prietenul său Dimitrie Kydonis, cu acordul şi sprijinul lui Cantacuzino, şi-a dedicat întreaga viaţă traducerii şi studierii tomismului. Intre timp, un alt prieten, Nicolae Caba- silas, reînvia mistica sacramentală potrivit celei mai bune tradiţii a Părinţilor greci. Vorbind legatului papal Paul în anul 1367, Cantacuzino îşi elaborează convingerea sa că unirea nu se va putea realiza niciodată prin decret imperial: „Aşa ceva nu se poate în Biserica noastră - a zis el - deoarece credinţa nu poate fi silită niciodată"[1]. Opinia sa despre această situaţie era cu atât mai realistă cu cât cea mai mare parte din lumea ortodoxă era inaccesibilă împăratului bizantin. Majoritatea grecilor se aflau deja sub ocupaţie turcească, slavii din Balcani erau independenţi din punct de vedere politic şi bisericesc, iar ruşii nu erau în măsură să accepte cu uşurinţă scheme de unire elaborate fără participarea lor. Bizanţul nu putea spera să legifereze în chestiuni bisericeşti aşa cum o făcuse pe vremea lui Fotie, ci putea spera numai să asigure conducere spirituală în dialogul ce avea să vină. Cantacuzino a făcut ce a putut pentru a da Bizanţului instrumentele intelectuale necesare ca să obţină - drept condiţie a unirii bisericeşti - ceea ce el şi contemporanii săi considerau drept o posibilitate reală: victoria teologică a Răsăritului asupra Apusului la un sinod unionist. Pe temelia pusă de cercul lui Cantacuzino s-au ridicat două sau trei generaţii de intelectuali, care adesea adoptau atitudini radical divergente faţă de principalele opţiuni teologice ale zilei. Cercetarea scrierilor şi a gândirii lor a început abia de curând, dar, în

2. UMANIŞTI ŞI TOMIŞTI

Interesele enciclopedice ale lui Cantacuzino l-au determinat pe acesta să acorde sprijin tuturor formelor de cunoaştere, inclusiv studiului filosofiei laice - o tradiţie menţinută permanent vie într-un mic grup de aristocraţi şi intelectuali bizantini. Hotărârile sinodale din secolele al XI-lea şi al XII-lea i-au avertizat pe umanişti contra pericolului de a considera filosofia greacă drept criteriu pentru gândirea teologică, dar Varlaam de Calabria - iniţial un protejat al lui Cantacuzino - a trecut dincolo de ce era îngăduit, reducând teologia la nivelul înţelepciunii intelectuale şi al cunoaşterii discursive. Sinodul din 1341 a pronunţat înfrângerea şi condamnarea lui. Preluarea puterii imperiale de către Cantacuzino în 1347 a coincis cu victoria totală a lui Palamas şi a isihaştilor şi a fost percepută ca un dezastru de către umanişti, dintre care partida antipalamită îşi recruta pe cei mai mulţi dintre membrii ei. In mod evident, Biserica Bizantină respingea umanismul platonizant şi refuza să accepte înseşi structurile de civilizaţie umanistă pe care Apusul tocmai le adopta[2]. Exact în această vreme, mai mulţi umanişti proeminenţi, ai căror strămoşi, în planul intelectual - Fotie, Mihail Psellos, Teodor Metohitul - îi dispreţuiseră pe latini, ca „barbari", au descoperit în Apusul latin, şi îndeosebi în Italia, cel din urmă refugiu al adevăratului elenism.

Dimitrios Kydonis (circa 1324 - circa 1398), un asociat politic apropiat al lui Cantacuzino, aparţine cu siguranţă acestei categorii. Dârz ortodox din tinereţea sa, el se temea că cerinţele protocolare pentru un ambasador imperial pe lângă papă, cerinţe ce l-ar obliga pe el să se adreseze pontifului roman cu: „fericite", „sfinte", „părinte al tuturor", „Părinte" şi „Vicar al lui Hristos", puteau să dăuneze credinţei lui[3]. Dar apoi, deodată, el a descoperit tomismul. Atunci când funcţiile sale diplomatice l-au obligat să înveţe limba latină de la un dominican din Pera, el a utilizat *Summa contra Gentiles* ca manual. Efectul asupra acestui prieten al lui Varlaam

de a se ridica deasupra profesiei militare şi a celei negustoreşti[4], cunoşteau filosofia greacă! „Deoarece bizantinii nu purtau grijă de propria lor înţelepciune (greacă), ei considerau reflecţiile latine drept invenţii latine." De fapt, dacă s-ar fi găsit timp pentru a dezvălui sensul cărţilor latine, sens ascuns de o limbă străină, s-ar fi descoperit că „ele demonstrau o mare sete de a umbla prin labirinturile lui Aristotel şi Platon, pentru care oamenii noştri n-au arătat niciodată interes"[5].

Cu aprobarea şi cu sprijinul lui Cantacuzino, Dimitrios şi-a continuat lucrarea de traducere. întreaga *Summa contra Gentiles*, cea mai mare parte din *Summa theologica*, precum şi importante texte din Augustin şi Anselm au devenit accesibile, în versiune grecească, contemporanilor lui Dimitrios şi generaţiilor de teologi bizantini care au urmat. însuşi Cantacuzino a folosit traducerea lui Dimitrios a lucrării *Respingerea Coranului (Refutatio al-Corani),* aparţinând dominicanului Ricoldo da Montecroce, ca izvor pentru scrierile sale contra islamului.

Traducerea de cărţi, contactele cu latinii, călătoriile în Italia l-au întărit pe Dimitrios în convingerea sa că tomismul era, de fapt, mai „grec“ decât palamismul. Iar în această privinţă avea dreptate, cu siguranţă. Entuziasmul său faţă de posibilităţile intelectuale atât ale Scolasticii, cât şi ale Renaşterii italiene a făcut, în cele din urmă, ca să devină principalul sfetnic al împăratului Ioan al V-lea în sfera preocupărilor sale unioniste. Pe la 1363, el s-a alăturat, neoficial, Bisericii Romano-Catolice. A publicat mai multe tratate pentru apărarea lui *Filioque*, scrise din punctul de vedere tomist, pe care-1 adoptase; dar după condamnarea sinodală a fratelui său Prohor - de asemenea traducător al lui Toma de Aquino şi un convins anti-palamit -, în 1368, de către patriarhul în scaun, Filotei, nu a mai avut speranţe asupra viitorului elenismului profan din Bizanţ. Insă el a continuat, cu convingere şi cu sinceritate, să joace rolul politic de promotor al unirii, până la moartea sa. Dar pentru a înţelege adevărata

Spre exemplu, între 1365 şi 1369, într-o scrisoare către filosoful George, preferinţa sa pentru Toma de Aquino era determinată de superioritatea lui Toma faţă de Platon[6]; iar încântătorul său mic tratat intitulat *De contemnenda morte*[7] discută nemurirea în termeni pur platonici, fără vreo singură referire la credinţa creştină. Desigur, Dimitrios a scris simultan tratate teologice de specialitate şi predici fără ecouri filosofice directe. Această viaţă intelectuală dublă a fost caracteristică umaniştilor bizantini, înainte şi după Kydonis. Evoluţia religioasă a multor *latinophrones* (latinofili) din secolul al XIV-lea şi al XV-lea a urmat acelaşi model.

Oricare a fost cazul fraţilor Kydonis, efectul exercitat de traducerile lor a fost mult mai larg decât opţiunile şi convingerile lor personale, făcându-i pe unii greci să adopte de-a dreptul credinţa romano-catolică şi chiar să intre în ordinul dominican. Aşa s-a întâmplat cu Manuil Calecas (tl410) şi cu Maximos Hrysover- ghis (circa 1430), în ale căror convertiri umanismul grec pare să fi jucat un rol mai mic decât la Dimitrios. Alţii, ca învăţatul Manuil Hrysoloras (tl415), au găsit la Toma de Aquino nu atât „adevărul" teologic, cât dovada respectabilităţii intelectuale latine. Manuil a acceptat o ofertă să predea limba greacă la Florenţa şi, mai târziu, a jucat un rol precumpănitor la Sinodul din Constanţa, unde el a fost chiar candidat la scaunul papal. In generaţia următoare, vestitul cardinal Bessarion a urmat o carieră personală şi intelectuală foarte asemănătoare, fără a deveni el însuşi tomist. Pentru toţi aceşti intelectuali îmbibaţi cu „înţelepciune greacă", palamismul a simbolizat o respingere a umanismului profan. Pro- hor Kydonis a fost acela care, pentru prima oară, a scris lucrări de combatere a palamismului folosind argumente tomiste: tomis- mul şi latinofronia au devenit astfel soluţia evidentă pentru un mic grup de intelectuali care s-au opus gândirii palamite.

Dar teologii palamiţi au profitat şi ei de aceste traduceri. Unii dintre ei chiar au încercat să depăşească dilema dintre palamism şi tomism. Nil Cabasilas, care i-a urmat lui Grigorie

„entuziasmat cu pasiune de cărţile lui Toma“[8]. El a fost primul dintre greci care, posedând o deplină cunoaştere a teologiei latine, a scris în favoarea palamismului şi împotriva lui *Filioque*. Intr-o măsură mai mică, acelaşi lucru este adevărat cu privire la Iosif Vri- ennios (fl439), un învăţat „dascăl", cunoscător de limbă latină, ambasador la Sinodul de la Constanţa, care cu toate acestea a rămas cu înverşunare potrivnic faţă de orice compromis doctrinar cu latinii. Un alt palamit-tomist, Gheorghe-Ghenadie Scho- larios, a fost activ la Florenţa înainte de a deveni cel dintâi patriarh sub ocupaţie turcească.

3. TEOLOGI PALAMIŢI: NICOLAE CABASILAS

Persistenţa opoziţiei contra palamismului din partea unor izolaţi, dar iminenţi intelectuali şi implicaţiile controversei în domeniul relaţiilor Răsărit-Apus explică foarte marele număr de scrieri palamite bizantine din acea perioadă. împreună cu acelea ale lui Nil Cabasilas şi Iosif Vriennios, numele lui Ioan Cantacu- zino şi al patriarhului Filotei Kokkinos (1353-1354, 1364-1376) sunt deosebit de importante.

De asemenea, printre membrii cercului închis al lui Cantacu- zino se numără distinsul teolog laic Nicolae Cabasilas (circa 1320-circa 1390). Nepot de frate al lui Nil Cabasilas, Nicolae era prieten apropiat şi corespondent al lui Dimitrie Kydonis. Pregătirea lui era similară aceleia a lui Dimitrios; şi el a urmat o carieră politică asemănătoare sub protecţia lui Cantacuzino. Dar după abdicarea lui Cantacuzino (1354), Kydonis s-a dedicat complet cauzei unirii cu latinii, iar Cabasilas a devenit un exponent original al teologiei sacramentale patristice şi tradiţionale.

Principalele scrieri teologice ale lui Nicolae Cabasilas sunt: *Viaţa în Hristos* - un vast comentariu teologic şi spiritual privind Sfintele Taine -, o *Tâlcuire a dumnezeieştii Liturghii* şi trei predici în cinstea Maicii Domnului. Ocazional, găsim o importantă

autori au văzut prea puţină legătură între teologia lui şi cea a lui Palamas[9], între ei există, de fapt, o totală unitate de inspiraţie şi de scop: să afirme că părtăşia (comuniunea) cu Dumnezeu în Hristos, prin Duhul Sfânt, constituie singurul sens al vieţii umane. De fapt, Cabasilas a scris un violent opuscul împotriva antipala- mitului Nichifor Gregoras şi a luat clar atitudine partizană în cadrul controversei. Scrierile sale importante sunt de asemenea concepute ca un manifest implicit contra ideologiei umaniştilor, mulţi dintre ei, prietenii săi personali. Gândirea sa reprezintă cu adevărat o evadare mistică din problemele zilei. El nu l-a citat explicit pe Palamas, dar multe pasaje din *Viaţa în Hristos* sunt parafrazări ale *Triadelor* lui Palamas. La fel, el nu citează practic niciodată din Părinţii Bisericii, dar comparaţii cu pasajele sacramentale din Sf. Ioan Hrisostom sau Sf. Chirii al Alexandriei pot fi găsite aproape pe fiecare pagină din *Viaţa în Hristos.* Geniul lui Cabasilas constă în faptul că a reuşit să ia apărarea unei teologii a comuniunii cu Dumnezeu, într-o epocă zbuciumată, fără să fie scolastic sau polemic. Ceea ce Palamas reda prin termeni conceptuali, Cabasilas a exprimat ca o realitate existenţială nu numai pentru monahii isihaşti, ci şi pentru fiecare creştin. Ca să înţelegem realizările teologice din Bizanţul secolului al XIV-lea, este important să-i citim împreună pe Palamas şi Cabasilas.

In a sa *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, Cabasilas pare uneori încă tributar lui Pseudo-Dionisie şi simbolismului său. Dar când este pus în comparaţie cu Dionisie însuşi şi cu alţi scriitori liturgici din Evul Mediu, devine clar că Nicolae Cabasilas reprezintă un pas înainte către un realism sacramental mult mai înrudit cu înţelegerea creştină primară a Sfintelor Taine. Acest realism infuzează *Viaţa în Hristos*, unde autorul este preocupat mai mult de teologia şi spiritualitatea sacramentală decât de explicarea detaliilor individuale ale riturilor. In primul capitol, Cabasilas face efortul de a ne arăta că viaţa dumnezeiască, viaţă ce se va „desăvârşi" în *eshaton*, este totuşi o trăire vie accesibilă în epoca prezentă"[10]

mai degrabă decât conceptul negativ de „iertare a păcatelor", domină teologia baptismală a lui Cabasilas. In viaţa cea nouă, în care el intră prin Botez, omul dobândeşte o „experienţă": „El devine ochi ca să vadă lumina."[11]

Dacă Botezul conferă o nouă fiinţă, Ungerea cu Sfântul Mir - darul Duhului Sfânt - revarsă „energie" şi „mişcare", adică *libera* îndulcire personală de harul Botezului[12]. In Euharistie, Hristos dă omului nu „ceva din Sine, ci Se dă pe Sine"; „aceasta este mult-lăudata nuntă la care Mirele conduce Biserica - pe Fecioara Mireasă..., când devenim trup din trupul Lui şi os din oasele Lui"[13]. Paradoxul existenţei Bisericii constă în aceea că „în calitate de copii noi rămânem liberi, dar şi depindem de El ca mădulare ale Sale"[14]. Sfinţirea vine numai de la Hristos[15], dar sfinţenia constă din conformarea *voinţelor* noastre cu voinţa Lui dumnezeiască. Nicolae Cabasilas clarifică acest ultim punct atunci când discută conceptul de „sfinţenie" din Biserică: minunile sunt daruri ale lui Dumnezeu nemeritate de noi şi nu reprezintă sfinţenia - realizare omenească liberă[16].

Alături de chipul paulin al lui Hristos ca fiind Cap al Bisericii, Cabasilas va vorbi despre Iisus ca „inima" Trupului: „Aşa cum Hristos cel înviat nu cunoaşte moarte, tot aşa şi mădularele lui Hristos nu vor gusta moartea niciodată. Cum poate atinge moartea mădularele aflate în comuniune cu o inimă vie?" Acest pasaj şi cele paralele ne conduc la înţelegerea modului foarte personal în care Cabasilas descrie misterul creştin[17] şi arată dependenţa sa de antropologia Sfântului Macarie Egipteanul, antropologie dominantă în cercurile isihaste şi care plasează exact în inimă centrul complexului psihosomatic uman.

O eclesiologie înţeleasă prin Euharistie - care după Cabasilas este „desăvârşirea" tuturor Tainelor, nu doar a uneia dintre ele[18]; o spiritualitate întemeiată pe trăirea vie a lui Hristos şi o antropologie teocentrică: aceste testamente ale lui Cabasilas sunt clar în contradicţie cu ideologia

Apusului latin. Am văzut deja că, chiar atunci când îi acuză pe latini că au eliminat epicleza din canonul euharistie, el angajează autoritatea ritului latin însuşi, a cărui legitimitate o recunoaşte astfel. Evident, atitudinea sa faţă de Biserica apuseană este similară cu aceea a prietenului său Cantacuzino, care s-a ostenit întru câtva să explice teologia palamită legatului papal Paul şi să caute un dialog liber la un sinod comun; sau chiar să o explice patriarhului Filotei, care a aprobat proiectul şi i-a invitat pe ceilalţi patriarhi să ia parte la sinod, exprimându-şi însă dorinţa ca „la acel sinod învăţătura de credinţă a noastră să fie arătată ca fiind mai bună decât cea a latinilor, astfel încât latinii să ni se alăture într-o mărturisire comună"[19]. In secolul următor, când proiectul sinodal a fost acceptat în cele din urmă de papă, Marcu al Efesului va lua corabia către Ferrara cu aceleaşi aspiraţii şi nădejdi.

4. FLORENŢA

In ciuda numeroşilor factori care au contribuit la circumstanţele în care s-a ţinut Sinodul de la Ferrara-Florenţa, evenimentul în sine este de mare importanţă teologică. Convocarea lui reprezintă o concesie majoră din partea Romei - concesie pe care papii din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea au refuzat să o facă, în ciuda numeroaselor solicitări bizantine. Ţinerea unui sinod unionist, unde toate deosebirile aveau să se discute liber - inclusiv cele cu care Roma deja fusese de acord -, avea, de fapt, să judece cumva inovaţiile doctrinare apusene. Această concesie papală a fost posibilă numai datorită apelurilor „unioniste" lansate de sinoadele de la Constanţa şi Basel. Pentru ca să arate că nu poate exista sinod fără papă, Eugeniu al IV-lea a admis că şi papa are

*** Eugenicul (n. tr.).**

majoritatea - inclusiv palamiţii conservatori - socotea sinodul drept calea normală spre unire, pe temeiul Ortodoxiei. Totuşi delegaţia bizantină - impresionantă şi oficial foarte reprezentativă - care a venit la Ferrara a fost lovită de grave neajunsuri. Mai întâi, ea era divizată înlăuntrul ei în problema cunoaşterii: deşi membrii ei, la hirotonirea lor întru arhierei, subscriseseră oficial la palamism, mai mulţi membri de vază ai delegaţiei erau, de fapt, varlaamiţi şi, prin urmare, erau sceptici în problema dacă adevărata cunoaştere a adevărurilor dumnezeieşti este realmente posibil de obţinut. In al doilea rând, în ciuda contactelor prelungite cu Apusul din decadele anterioare, bizantinii - poate sub influenţa teoriei lor despre „pentarhie“, care îl recunoştea pe papă drept patriarh al întregului Occident - păreau că nu au înţeles implicaţiile profunde ale problemelor eclesiologice care divizau Apusul şi n-au reuşit să tragă folos din diviziune. Ei au ales să negocieze cu papa, sub impresia că el putea să vorbească în numele tuturor latinilor şi să strângă ajutor militar imediat împotriva turcilor. Şi, în cele din urmă, caracterul reprezentativ al delegaţiei bizantine era doar formal - delegaţia fusese selectată dintr-o elită restrânsă din Constantinopol, oraş care atunci deja ajunsese o cetate muribundă, cu mai puţin de 50 000 de locuitori[20] şi cu câteva posesiuni risipite în Marea Egee. Milioane de creştini răsăriteni - episcopi, preoţi şi laici - din Orientul Mijlociu, din Asia Mică şi din Balcani se aflau deja sub ocupaţie turcească, adaptându-se la noua situaţie, şi erau în general sceptici în privinţa unor eventuale cruciade latine. Rusia moscovită devenise oricum, între timp, bănuitoare asupra Apusului.

Totuşi, aceste neajunsuri nu au împiedicat Sinodul de la Ferrara-Florenţa să ofere un prilej pentru un dialog teologic util, dramatic şi fundamental liber.

Decretul *Laetentur caeli (Cerurile să se veselească%* semnat la 6 iulie 1439, a fost rezultatul sinodului şi a constituit o victorie cu totul diferită de „victoria" teologică aşteptată de

şi cea nedospită se pot utiliza la Sfânta Taină; decretul conţine trei definiţii doctrinare: despre purcederea Duhului Sfânt, despre Purgatoriu şi despre primatul roman.

In privinţa lui *Filioque,* decretul afirmă presupoziţia că nu există nicio deosebire de fond între Părinţii greci şi cei latini în teologia lor despre Sfânta Treime şi defineşte purcederea în termeni augustinieni, tradiţionali latini *(ex utroque aetemaliter tan- quam ab uno principio et unica spiratione procedit).* Mai departe, decretul reafirmă că expresia *Filioque* este *(licite ac rationabiliter)* adăugată legitim la Crez. S-a înţeles, totuşi, că grecilor nu li se va cere să modifice textul Crezului, aşa cum îl utilizează ei.

Definiţia privitoare la Purgatoriu - tot atât de lungă şi amă-nunţită ca şi textul referitor la purcedere - cădea şi ea în afara gândirii răsăritene general acceptate în ce priveşte soarta sufletului după moarte. Ea dădea expresie învăţăturii latine medievale despre purificarea după moarte, cerută oricând nu se arătau destule „roade de pocăinţă" înaintea morţii. Definiţia includea o declaraţie oficială că sufletele nebotezate „coboară de îndată în iad" *(mox in infemum descendere).*

Definiţia privitoare la primat afirma că pontiful roman, „adevărat locţiitor al lui Hristos", este „Capul întregii Biserici, Părintele şi învăţătorul tuturor creştinilor" şi că lui, prin fericitul Petru, „i s-a dat deplină putere să hrănească, să conducă şi să administreze Biserica universală". Definiţia s-a îndreptat făţiş către sinodalii apuseni, chiar mai mult decât către sinodalii greci, iar în această anume privinţă ea a ajuns la rezultatul scontat - de fapt singurul rezultat important al Sinodului de la Florenţa[21]. Bizantinii şi-au uşurat conştiinţele prin asigurarea unei inserţii, care după părerea lor era o limitare a puterii papale: această putere urma să fie exercitată „în concordanţă cu actele sinoadelor ecumenice şi cu sfintele canoane".

Apologetica ortodoxă a susţinut adeseori că grecii s-au aflat sub presiune fizică şi psihică atunci când au semnat

Trebuie să presupunem, prin urmare, că ceilalţi, în momentul semnării, au gândit că au dreptate fie din punct de vedere teologic, fie, cel puţin, din punct de vedere politic. Cei mai mulţi dintre ei şi-au schimbat curând părerea, iar cei care au rămas credincioşi semnăturii lor s-au integrat deplin în lumea Renaşterii italiene şi în politica papală şi n-au mai avut nicio influenţă teologică pe mai departe asupra compatrioţilor lor.

Patru personalităţi din delegaţia greacă au jucat un rol intelectual de seamă la Ferrara, la Florenţa şi în anii care au urmat îndată după sinod: Marcu (Eugenicul), mitropolitul Efesului, Bessarion (Visarion), mitropolitul Niceei, şi doi arhonţi laici: Gheorghe Scholarios şi Ghemistos Pletho. Bessarion a condus majoritatea grecilor care au semnat în cele din urmă decretul de unire; ceilalţi reprezintă trei forme foarte diferite de opoziţie faţă de unire.

Marcu Eugenicul (1392-1444) a fost ridicat la rangul de mitropolit al Efesului în anul care a precedat sinodul (1437). In teologie, el a studiat cu Iosif Vriennios, iar în filosofie, cu Ghemistos Pletho. De la Pletho a primit o instrucţie filosofică mult mai amplă decât se obişnuia în cercurile monahale. Concepţia lui Marcu Eugenicul despre Apusul latin coincidea cu aceea din cercul lui Cantacuzino din secolul anterior; iar el a fost dispus să recunoască sinodul ca ecumenic, până ce a pierdut speranţa că ceea ce considera el că este adevărul va învinge în cadrul întrunirii. La începutul şedinţelor de la Ferrara, împins de cardinalul Cezarini, Marcu Eugenicul a prezentat papei Eugeniu o cuvântare preliminară, în care îl invita pe „prea sfântul Părinte" să-i accepte pe „copiii săi ce vin din Răsărit" şi „care caută îmbrăţişarea lui". Dar el a mai scos în relief şi condiţia minimă pentru adevărata unitate: îndepărtarea interpolării introduse unilateral de latini în Crezul comun[22]. Pe măsură ce discuţiile au luat o turnură contrară, atitudinea lui - se înţelege - a devenit agresivă. In timpul discuţiilor, el şi Bessarion au fost de obicei principalii purtători de cuvânt ai grecilor. Punctul lui cel mai slab l-a constituit o

Purgatoriul, *Filioque*, epicleza - şi de a aborda probleme reale, ca de pildă conceptul juridic anselmian de „îndreptare", sau deosebirea dintre teologia trinitară capadociană şi cea augustiniană.

O lipsă de perspectivă de ambele părţi şi convingerea că toţi Părinţii trebuie să fie totdeauna de acord unul cu altul au creat un impas: a existat doar alternativa de acceptare sau de respingere a concepţiei latine. Când Marcu Eugenicul a refuzat să semneze, se spune că papa a declarat: „N-am realizat nimic."[23] Evident, papa Euge- niu al IV-lea avea cunoştinţă deja, atunci, de situaţia reală din Răsărit şi ştia că Marcu Eugenicul reprezenta cu mult mai bine mentalitatea prevalentă din Răsărit decât o făceau ceilalţi membri ai delegaţiei greceşti. Până la moartea sa, Marcu Eugenicul a rămas căpetenia partidei antiunioniste de la Constantinopol. El este declarat sfânt în Biserica Ortodoxă.

Admirator de o viaţă al tomismului şi teolog tomist în felul său, Gheorghe Scholarios este o enigmă intelectuală care încă aşteaptă cercetarea modernă academică. El scrie într-un preambul la unele dintre tratatele sale: „O, prea distinsule Toma, de ce ţi-a dat cerul să te naşti în Apus? / Dacă te-ai fi născut în Răsărit,/ nu ai fi apărat abaterile Bisericii Apusene privind purcederea Duhului Sfânt şi cele privind deosebirea dintre fiinţa lui Dumnezeu şi energiile Sale, şi ai fi maestrul nostru impecabil în materie de doctrină, exact aşa cum şi eşti încă în domeniul moralei."[24] Cu această atitudine, similară aceleia a lui Nil Cabasilas - acceptarea tomismului, fără punctele privitoare la purcedere şi la palamism -, el s-a dus la Florenţa şi a acţionat acolo sprijinind deplin unirea, până foarte aproape de sfârşitul sinodului. Apoi el a plecat la Constantinopol, dar a evitat o atitudine explicită până ce, în 1444, Marcu Eugenicul al Efesului, pe patul de moarte, i-a încredinţat conducerea partidei ortodoxe. El a acceptat, a luat schima monahală sub numele de Ghenadie şi a fost confirmat

stare să pregătească în profunzime dialogul care a eşuat la Florenţa, dar care singurul ar fi putut duce la adevărata unire.

Gheorghe Ghemistos (circa 1360-1452), laic la fel ca şi Scho- larios şi cunoscut mai bine prin supranumele său „Pletho" - armonizând cu „Plato" se afla printre oratorii aleşi de către greci ca purtătorii lor de cuvânt la Sinodul de la Ferrara-Florenţa. El nu s-a folosit mult de acest privilegiu la şedinţele publice, dar a fost destul de activ în discuţiile din culise ale grecilor. Ceea ce era probabil necunoscut multora şi s-a descoperit abia mai târziu, în special de către Scholarios, este că Pletho părăsise angajamentul său fundamental faţă de religia creştină şi o înlocuise - pentru sine şi pentru un grup de discipoli - cu un păgânism platonizant. Potrivit celui mai bun studiu de care dispunem asupra lui Pletho, angajarea lui în discuţiile teologice creştine a fost, aşadar, „perfect ipocrită"[25]. La Florenţa, el l-a sprijinit pe Marcu Eugenicul, dar a plecat împreună cu Scholarios înainte de proclamarea unirii; totuşi, el pare să fi acceptat unirea ulterior. In orice caz, niciunul dintre aceste gesturi nu putea să aibă însemnătate supremă pentru el. Determinist convins în filosofia sa asupra istoriei[26], el nu putea să creadă că fie ajutorul occidental, fie loialitatea faţă de Ortodoxie ar fi putut face ceva ca să schimbe soarta predeterminată a elenilor. De aceea, la Pletho, „umanismul laic" şi-a atins culmea, şi pare că a ajuns la o fugă de realităţile istoriei.

Defetismul lui Pletho era, desigur, inacceptabil, ca atare, pentru toţi umaniştii bizantini: cazul unuia dintre elevii şi prie-tenii lui apropiaţi, Bessarion (Visarion) de Niceea (1402-1472), este exemplul cel mai concludent. Deja călugăr în anul 1429, Bessarion a fost ales mitropolit în anul 1436, când sinodul se afla în pregătire; cariera sa bisericească însă nu l-a împiedicat să-şi menţină lângă sine simpatiile şi să-şi continue preocupările umaniste. Manifestarea sa evident sincer religioasă de la Florenţa - care a urmat o cale de-a dreptul opusă celei a lui Scholarios: la început un dârz partizan al Ortodoxiei, Bessarion a devenit în cele din urmă unul dintre

teologică, atitudine care *se,* aseamănă aceleia a lui Varlaam de Calabria. Deoarece nu se putea obţine o cunoaştere fundamentală şi concretă privind principala problemă ce-i despărţea pe greci şi latini, adică *Filioque*, nu exista motiv pentru care Apusul latin să nu poată să joace rolul de salvator, sau cel puţin să devină refugiu pentru valorile eterne ale elenismului. Este semnificativ faptul că întreaga moştenire literară a lui Bessarion - cu excepţia câtorva cuvântări teologice cerute grabnic de dezbaterile de la Ferrara şi Florenţa - se ocupă de filosofia greacă. Monumentala sa *Combatere a blasfemiilor îndreptate împotriva lui Plato* reprezintă un manifest al principiilor ce constituie filosofia maestrului său, Pletho. Scrisoarea, de o totală inspiraţie păgână, pe care el a adre- sat-o fiului lui Pletho după moartea acestuia, pare să indice chiar că el era membru secret al sectei păgâne a lui Pletho[27]. Prezenţa în biblioteca lui Bessarion a autografului lui Pletho cu sacrul *ordo* al sectei pare să confirme acest fapt, care cu siguranţă nu poate să fie infirmat de serviciul diplomatic îndelungat, onorabil, al lui Bessarion la curia papilor umanişti din cea de-a doua jumătate a secolului al XV-lea. El a rămas într-adevăr grec în spirit, cu mult mai mult succes decât compatrioţii săi din Răsărit; dar cât de mult a mai rămas el teolog creştin?

Personalitatea şi evoluţia intelectuală a lui Bessarion este cea mai bună ilustrare a faptului că, dacă „definiţia de la Florenţa privind primatul papal a administrat o lovitură de moarte concili- arismului“[28] şi astfel a schimbat cursul istoriei Bisericii de Apus făcând inevitabilă Reforma, de fapt ea a

NOTE

1. Vezi J. Meyendorff, „Projets de Concile oecumenique en 1367: un dialogue entre Jean Cantacuzene et le legat Paul“ (Proiecte pentru un

Sinod Ecumenic din anul 1367: un dialog între Ioan Cantacuzino şi legatul papal Paul), în *Dumbarton Oaks Papers,* 14 (1960), p. 174.

2. Vezi J. Meyendorff, *Introduction â l'etude de Gregoire Palamas* (Introducere în studiul asupra lui Grigorie Palamas), Paris: du Seuil, **1959, p. 194.**

3. Demetrios Cydones, Scrisoarea 1, în *Demetrios Cydones, Corres- pondance*, ed. G. Camelii, Paris: Belles Lettres, 1930, p. 2.

4. Demetrios Cydones, *Apology I,* la G. Mercati, „Notizie di Pro- coro e Demetrio Cidone...", *Studi e Testi* 56 (1931), 365.

5. *Ibidem,* 366.

6. Demetrios Cydones, *Scrisoarea 33;* ed. R.J. Loenertz, SeT 186 (1956), 66.

7. Demetrios Cydones, *De contemnenda morte (Că moartea trebuie dispreţuită);* (Migne), P.G. 154:1169-1212.

8. Demetrios Cydones, *Apology III,* la Mercati, „Notizie...", 391.

9. Vezi, de exemplu, H.-G. Beck, KTLBR, p. 781.

10. Nicolae Cabasilas, *Viaţa în Hristos*, (Migne) P.G. 150:496 D.

11. *Ibidem*, (Migne) P.G. 150:560 C - 561 A.

12. *Ibidem*, (Migne) P.G. 150:569 A - 580 C.

13. *Ibidem*, (Migne) P.G. 150:593 D.

14. *Ibidem*, (Migne) P.G. 150:600 A.

15. Pentru aceasta vezi comentariul lui Cabasilas la ecfonisul: „Sfintele, Sfinţilor* din Liturghie; vezi şi *Viaţa în Hristos*, (Migne) P.G. 150:613 A.

16. Cabasilas, *Despre Sfânta Teodora*, în (Migne) P.G. 150:753-772.

17. O bună discuţie a acestei chestiuni poate fi aflată la M. Lot-Boro- dine, *Nicholas Cabasilas*, Paris: POrante, 1958, p. 114-116.

18. Cabasilas, *Viaţa în Hristos*, (Migne) P.G. 150:585 B.

22. *Ferrariae gesta,* ed. I. Gill, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952, voi. 5, fasc. 1, p. 28-34.

23. Syropoulos, *Memorii* X, 15; *Les „Memoires“ du Grand Ecclesi- arque de VEglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos („Memoriile* marelui ecclesiarh al Bisericii din Constantinopol Silvestru Siropoulos),* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, p. 496.

24. G. Scholarios, *Oeuvres completes,* edit de L. Petit şi M. Jugie, Paris: Bonne Presse, 1928-1936, voi. VI, 1.

25. F. Masai, *Plethon et le Platonisme deMistra,* Paris: Belles Lettres, 1956, p. 321.

26. *Ibidem,* p. 98.

27. *Kardinal Bessarion*, ed. L. Mohler, Paderborn: Schoningh, 1942,

III, 468-469; vezi comentariile şi traducerea franceză la

IX

LEX ORANDI

Creştinismul bizantin este cunoscut pentru bogăţia Liturghiei sale, o bogăţie ce reflectă într-adevăr o atitudine teologică sau, mai degrabă, una eclesiologică. Prin Liturghie, bizantinul recunoştea şi trăia apartenenţa sa la Trupul lui Hristos. In timp ce creştinul occidental îşi verifica în general propria credinţă vizavi de autoritatea exterioară (magisteriul sau Biblia), creştinul bizantin considera Liturghia (cultul) atât ca o sursă, cât şi ca o expresie a teologiei sale. De aici s-a ivit şi conservatorismul extrem, care a predominat adeseori atât în Bizanţul însuşi, cât şi în vremurile post-bizan- tine, în probleme de tradiţie şi practică liturgică. Liturghia (cultul) a păstrat identitatea şi continuitatea Bisericii în mijlocul unei lumi aflate în schimbare.

Acest conservatorism nu înseamnă însă că structurile liturgice ale Bisericii bizantine nu au suferit o evoluţie substanţială. Deoarece nici teologia şi nici evlavia liturgică nu puteau rămâne departe de problemele ivite din istorie, studiindu-le împreună, putem urmări evoluţia gândirii religioase din Bizanţ. In ciuda conservatorismului său, ca tradiţie creştină vie, Liturghia bizantină a răspuns creator la

şi schimbare, unitate şi diversitate, loialitate faţă de un prototip central şi faţă de iniţiativa locală. Această interferenţă este inevitabilă în *lex orandi (legea rugăciunii)* din Biserică. Studiul acestei interferenţe din Bizanţ constituie o condiţie prealabilă pentru înţelegerea lui *lex credendi (legea modului de a crede).*

1. „MAREA BISERICĂ" DIN CONSTANTINOPOL

Celebra biserică zidită de împăratul Iustinian şi închinată lui Hristos - „înţelepciunea lui Dumnezeu" sau „Sfânta Sofia" - a rămas timp de secole cel mai măreţ edificiu din creştinism. Servind drept catedrală pentru „arhiepiscopul Romei Noi", patriarhul „ecumenic", ea a produs admiraţie în întreaga lume şi a avut un mare efect estetic şi, de aceea, misionar. Când trimişii prinţului Vladimir din Kiev au vizitat-o în anul 988, au mărturisit că s-au întrebat dacă „mai sunt încă pe pământ sau sunt în cer"; iar *Cronica rusa* interpretează adoptarea creştinismului bizantin de către ruşi drept un efect al celor relatate de ei[1]. Dar influenţa „Marii Biserici" s-a simţit nu numai de „barbari". Alte comunităţi creştine, având tradiţie proprie, au trăit-o de asemenea. In timpul ocupaţiei bizantine din Italia (secolele VI-VII), Biserica romană a adoptat un mare număr de imne bizantine[2]. Iacobiţii sirieni, în ciuda separării lor de Ortodoxie pe tema hristologică, au tradus şi au adoptat o mare parte din imnografia bizantină, în special în timpul recuceririi bizantine a Orientului Mijlociu sub dinastia macedoneană (867-1056)[3]. O influenţă similară asupra Armeniei este bine cunoscută.

Acest prestigiu acordat Constantinopolului este deosebit de remarcabil, deoarece nu există nicio dovadă despre vreo politică bisericească sau imperială de a impune prin lege sau prin măsuri administrative uzanţele sale. Chiar în lumea ortodoxă, care s-a aflat direct în orbita Constantinopolului şi care a devenit şi mai centralizată liturgic decât lumea

Dar această centralizare liturgică a rezultat nu din politica intenţionată a vreunei puteri centrale, ci din extraordinarul prestigiu cultural al Constantinopolului, capitala imperială. Adoptarea unei practici sau tradiţii liturgice de către „Marea Biserică" a însemnat o promulgare finală şi, în cele din urmă, o cvasigarantare de acceptare universală.

Cu excepţia a puţine elemente - mai mult de suprafaţă împrumutate din ceremonialul de curte imperial, Liturghia „Marii Biserici" era mai mult o sinteză de elemente disparate decât o creaţie originală[4]. Acest caracter sintetic şi „catholic"* reflectă cu fidelitate rolul Bizanţului în politică şi în teologie. Ca imperiu, Bizanţul a trebuit să integreze diversele tradiţii culturale care l-au compus; iar el, fiind inima Bisericii imperiale, a încercat să menţină mereu echilibrul dintre diversele tendinţe teologice locale, care au divizat creştinismul după secolul al IV-lea.

Forma cultului, a Liturghiei bizantine - şi de aici şi a teologiei sale a fost determinată de următoarele elemente principale:

a) Creştinismul primar, nucleul pre-constantinian, faţă de care Biserica Bizantină - la fel ca şi celelalte mari tradiţii ale Răsăritului creştin - a rămas strict loială în săvârşirea celor două Taine care le „recapitulează" pe celelalte: Botezul şi Euharistia[5]. In ciuda condiţiilor total diferite de viaţă creştină şi de adoptare a botezului pruncilor ca practică universală, ritualul Botezului a păstrat cuvintele şi formele esenţiale definitivate în secolele al II-lea şi al III-lea. Efectuat prin afundare totală, Botezul a rămas ca o reprezentare complexă şi solemnă a misterului pascal, ca şi a „trecerii" de la viaţa veche la cea nouă, a lepădării de satana şi a unirii cu Hristos. Ritualul a rămas virtual liber de formele de simbolism ulterioare şi nemodificat de evoluţiile teologice

*** Adică *universal* (n. tr.).**

Nucleul pre-constantinian iese mai puţin în evidenţă în Euharistia bizantină dezvoltată, ale cărei părţi neesenţiale au fost împodobite cu simbolism şi interpretate ca reproducere sacramentală a vieţii lui Hristos. Partea sa centrală - adică însuşi canonul euharistie - reţine foarte fidel, totuşi, forma iniţială şi rădăcina ebraică a Euharistiei. Acelaşi adevăr se aplică ambelor Liturghii euharis- tice care au înlocuit, în lumea bizantină, mult mai vechea liturghie palestiniană a „Sfântului Iacob“ - Liturghia Sf. Vasile şi cea a Sf. Ioan Gură de Aur. Ambele datează, în esenţă, din secolul al IV-lea sau al V-lea, cu directă paternitate a Sf. Vasile al Cezareei (f379), aproape sigur în cazul canonului ce-i poartă numele. Dar Sf. Vasile a utilizat o şi mai veche tradiţie, pe care el a atribuit-o Apostolilor înşişi[6]. Rugăciunea sa euharistică „este cu siguranţă una dintre cele mai frumoase şi mai armonioase formule de acest fel lăsate moştenire nouă de antichitatea creştină..., ţinând strâns de cea mai veche expresie a rugăciunii creştine, cu cuvinte care sunt încă foarte aproape de rugăciunea ebraică însăşi“[7].

Potrivit rânduielii tipiconale *(ordo)* medievale bizantine descrise de canonistul Balsamon[8] din secolul al XH-lea, Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur este obişnuita formă de Euharistie săvârşită în tot anul, exceptând Postul Mare. Liturghia Sf. Vasile este folosită numai în zece ocazii solemne. Vechea Liturghie a „Sf. Iacob“ nu a fost uitată însă complet la Ierusalim şi în câteva alte comunităţi locale. De mare importanţă eclesiologică este faptul că Euharistia a rămas o celebrare sărbătorească, solemnă în Bizanţ, şi a presupus, în principiu, o strângere în jurul mesei Domnului a întregii comunităţi creştine. Contrastul cu creaţiile medievale apusene este foarte izbitor în această privinţă. Nu numai că Biserica Bizantină ignoră „missele inferioare" sau missele de intenţie; ea nu consideră ca normă săvârşirea cotidiană a Euharistiei decât în mănăstiri. Mai mult, preotului nu i se îngăduie să o săvârşească mai mult de o singură dată în aceeaşi zi, nici nu e îngăduit ca la un altar să se slujească mai

sau consideraţii practice. Ca şi în Biserica primară, Euharistia nu constituie lucrarea unui grup anume de credincioşi, nici nu slujeşte vreun scop parţial sau întâmplător; ea este oferită întotdeauna „în numele tuturor şi pentru toţi“ de către întreaga Biserică.

b) Evoluţia liturgică a aşa-zisului ritual „de catedrală", o denumire dată de A. Baumstark practicii din marile biserici de oraş ca deosebită de a comunităţilor monahale[9]. Un manuscris păstrează descrierea acestui ritual, aşa cum se săvârşea el la Sfânta Sofia între 802 şi 806[10], iar Simeon al Tesalonicului (fl429) descrie o „priveghere cântată", aparţinând aceleiaşi tradiţii, deşi el recunoaşte că - pe vremea lui - ritualul nu se mai practica în forma lui pură nici chiar la Sfânta Sofia[11].

Dedicând relativ puţin timp lecturilor scripturistice sau psalmodiei, acest ritual favorizase apariţia explozivă a imnografiei şi dezvoltarea liturghiei ca „mister" sau „dramă". Era greu, într-adevăr, să se păstreze conceptul comun de cult creştin sau concepţia că Euharistia este o *masă* de comuniune, când Liturghia a început să fie săvârşită în basilici uriaşe, adăpostind câteva mii de închinători. Dar fiindcă obştea creştină primară s-a transformat acum într-o mulţime de creştini doar cu numele - o transformare descrisă ca o reală pacoste de Sf. Ioan Gură de Aur, într-una dintre vestitele sale predici de la Constantinopol -, a fost necesar ca Biserica să sublinieze caracterul *sacru* al Tainelor creştine, să le apere de profanarea laică şi să le înconjure cu văluri şi bariere, excluzând astfel, practic, masa mirenilor de la participarea activă la săvârşirea lor, exceptând cântarea stihirilor.

Această evoluţie, care poate să fi fost pur practică şi pastorală, şi astfel o iniţiativă justificabilă, a dobândit o expresie teologică nu întru totul sănătoasă, despre care ne dă mărturie explicită *Ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie. Am descris mai sus modalitatea în care liturghia „pământească" a fost explicată de către Dionisie ca o reprezentare simbolică - şi numai simbolică - a unei ierarhii

comună în Hristos s-a pierdut adeseori. Dar realismul sacramental şi o mult mai tradiţională concepţie despre Liturghie s-au păstrat în ritualul însuşi; iar teologi ca Nicolae Cabasilas, în scrierile lor despre Liturghie, au putut să depăşească ambigua tradiţie de individualism şi de simbolism gnostic pe care o introdusese Dio- nisie în secolul al VI-lea.

c) Monahismul. De la începutul erei constantiniene, un tip de cult monahal a existat paralel cu apariţia tipului cultului „de catedrală" şi a intrat curând în competiţie cu el. Era caracterizat printr-un număr de unităţi autonome de cult obştesc - vecernii, pavecerniţă, miezonoptică, utrenie şi cele patru ceasuri canonice, completate la Ierusalim cu „mijloceasuri" -, prin utilizarea aproape exclusivă a psalmodiei şi prin opoziţia sa iniţială faţă de imnogra- fie[12]. Slujba monahală putea să se desfăşoare, practic, zi şi noapte, aşa cum era cazul în mănăstirea „achimiţilor" din Constantinopol. Comunităţile monahale au mai elaborat şi aspectele peni- tenţiale ale sintezei bizantine ulterioare: perioada Postului Mare, mătăniile, ajunarea.

Cele mai timpurii descrieri de care dispunem ale *Typikonului* din Mănăstirea Studion din Constantinopol şi ale *Typikonului* palestinian al Sf. Sava conservă rânduielile liturgice ale acestor două mari centre monahale din preajma secolului al X-lea. La vremea aceea, amândouă centrele pierduseră deja sobrietatea iniţială a cultului monastic: nu numai că ele renunţaseră la opoziţia faţă de imnografie, dar amândouă deveniseră centre majore de scriere a cântărilor: Teodor la Studion, Ioan Damaschin la Sf. Sava. Pe de altă parte, gnosticismul simbolic al lui Pseudo-Dionisie până atunci influenţase mult cercurile monastice. Dacă scopul Bisericii pământeşti era de a imita „ierarhiile cereşti", monahii se considerau că îndeplinesc *a fortiori* scopul „vieţii îngereşti". De fapt, o acceptare comună a înţelegerii dionisiene a Liturghiei trebuie să fi adus mai aproape unul de altul tipul de cult „monastic" şi cel „de catedrală".

distincte încă unul de altul în secolul al X-lea, când regula studită - aşa cum a fost modificată de patriarhul Alexie - a fost adusă la Kiev şi adoptată de Teodosie de la Pecerska. Integrarea s-a produs la Ierusalim, unde practicile monahale au fost acceptate în cadrul ritualului „de catedrală" iniţial, prin secolul al Xl-lea. Ocuparea latină a Constantinopolului (1204-1261) şi decăderea ulterioară a Studionului poate că au contribuit la adoptarea *Tipicului* din Ierusalim de către „Marea Biserică" din Constantinopol şi la generalizarea lui în lumea bizantină[13]. Marii patriarhi isihaşti din secolul al XlV-lea, în special Filotei Kokkinos, au fost principalii promotori ai acestei unificări liturgice.

Adoptarea unui singur sistem liturgic, atât pentru bisericile mireneşti, cât şi pentru cele monahale, a facilitat unificarea cultului în toată Biserica. Dominaţia bizantină din Răsăritul creştin a dus, în realitate, la o mai intensă centralizare liturgică decât ar fi putut să o obţină Roma vreodată în Apus. Insă deosebirea consta în aceea că nu s-a ataşat nicio importanţă eclesiologică acestei centralizări, datorate numai prestigiului inimitabil al „Marii Biserici". Intr-adevăr, ritualul bizantin nu a fost constantinopolitan la origine, ci sirian în prima sa versiune şi palestinian în cea de a doua. Totuşi, ocazia oferită popoarelor proaspăt convertite, de a traduce Liturghia în propriile limbi, a contrabalansat dezavantajele centralizării şi a constituit un instrument puternic pentru activitatea misionară. In orice caz, în Biserica Ortodoxă, Liturghia (cultul) a rămas o expresie majoră a unităţii.

Tot aşa de importantă a fost adoptarea de către Biserica Bizantină a *Tipicului* monastic pentru a reglementa viaţa liturgică a întregii obşti creştine. De fapt, la acest punct, celelalte familii spirituale creştine răsăritene - copţii, iacobiţii, armenii - se aflau în aceeaşi dificultate. Acceptând spiritualitatea monahală ca practică generală a propriului cult, în general, Răsăritul creştin a dat expresie sensului eshatologic al mesajului creştin. însăşi magnitudinea

drept pavăză împotriva oricărei încercări de a identifica Biserica mult prea strâns cu *aion-ul (eonul)* actual - lumea prezentă - şi a servit ca o piatră de hotar a împărăţiei ce va să vină. Dacă este bine înţeleasă, manifestarea liturgică răsăriteană situează Biserica într-o stare de permanentă tensiune eshatologică.

2. PERIOADELE LITURGICE

In forma sa deplin dezvoltată, atinsă în secolul al XIV-lea, ritualul bizantin încă este esenţial dominat de tema *pascală* a mesajului creştin primar: în Hristos, omul *trece* de la robie la libertate, de la întuneric la lumină, de la moarte la viaţă. Cultul bizantin poate face uz adeseori de definiţii conceptuale, de mărturisiri doctrinare oficiale sau de teme poetice - după cum vom vedea în discuţia noastră despre imnografie -, dar este imposibil să înţelegem structura lui şi logica internă a perioadelor sale, fără a pătrunde sugestia dinamică a *trecerii* de la „vechi" la „nou", tema centrală a aproape fiecărei entităţi liturgice. Variaţii pe această temă apar pretutindeni. Mizeria existenţei umane din „Adam cel vechi" este subliniată mai mult sau mai puţin, după cum şi fericirea vieţii noi este considerată fie ca o realitate deja prezentă, fie drept ţinta ce urmează să fie atinsă.

Fiecare perioadă corespunde în mod normal unei anume cărţi de cult. Cultul cotidian cuprins în *Psaltirea extinsă*, sau în forma ei abreviată - *Ceaslovul* -, face uz de tema pascală în legătură cu alternanţa zilnică dintre lumină şi întuneric. Urmând, în structura sa permanentă, neschimbabilă, modelele monastice vechi, care obişnuiau să ţină departe imnografia, vecernia şi utrenia bizantină, selectează aproape exclusiv texte scripturistice, pentru a lega noaptea ce vine de

*** *Pasha* (n. tr.).**

adevărată". Vecernia începe cu evocarea creaţiei (Ps. 103) şi cu o sugerare a neputinţei omului după cădere (Ps. 140, 141, 129, 116), şi sfârşeşte cu rugăciunea bătrânului Simeon (Luca 2, 29-32), speranţa mântuirii, ideea că noaptea şi moartea pot deveni, de asemenea, o odihnă binecuvântată pentru cei ce nădăjduiesc în venirea lui Mesia. Alternând temele pocăinţei şi speranţei, utrenia reprezintă un urcuş către întâlnirea cu lumina: cele zece cântări biblice - inclusiv excepţionala Cântare pascală a lui Moise (Ieşirea 15, 1-18; Deuteronom 32, 1-43) şi Cântarea celor trei tineri din Babilon (Daniel 3, 26-56; 67-88) - sunt parte dintr-un ansamblu psalmodie numit *canon,* care culminează în Cântarea Maicii Domnului (Luca 1, 46-55 şi Luca 1, 68-79), cunoscută de apuseni ca *Magnificat* şi *Benedictus*, ambele combinate. La răsăritul soarelui, psalmii triumfali: 148, 149, 150 *(Laudele* latine), ecfonisul „Slavă Ţie Celui ce ne-ai arătat nouă lumina" şi doxologia reflectă bucuria creştină şi asigurarea mântuirii date de Dumnezeu.

Evident, vecernia vrea să sugereze „vechea" stare a omului, şi astfel ritualul bizantin dezvoltat include lecturi din Vechiul Testament numai la vecernie. Utrenia, dimpotrivă, este înfrumuseţată în anumite zile prin citiri din Sfintele Evanghelii. Perioada săptămânală, de asemenea, utilizează tema „vechiului" şi a „noului", concentrând-o asupra Duminicii, „ziua a opta"[14], „ziua Domnului", şi a celei de a doua veniri a Sa (Apoc. 1,10), ziua învierii Sale şi a prezenţei Sale în Sfânta Euharistie. Totuşi, „vechiul" Şabat iudaic nu este pur şi simplu dat la o parte: Sâmbăta este ziua aşteptării, a pomenirii morţilor, care aşteaptă învierea, şi, de asemenea, ziua când Hristos, aflat în mormânt, S-a pogorât la iad ca să-i încredinţeze pe cei morţi de slobozirea ce avea să vină. Astfel, Sâmbăta este considerată, împreună cu Duminica, drept o zi euharistică, chiar şi în Postul Mare.

Sărbătoarea Paştilor serveşte drept centru mobil al crugului anual. Ea dispune de o perioadă de pregătire (Postul Mare) şi de o prăznuire în a cincizecea zi (Rusaliile); iar data ei

Cincizecime, şi *Octoihul* (Cartea celor opt glasuri) conţinând o perioadă de opt săptămâni, perioadă ce se repetă mereu între Duminica a doua de după Cincizecime şi Postul Mare din anul următor.

In fine, cele douăsprezece volume ale *Mineelor (Cărţile lunilor)* conţin slujbele adecvate din fiecare zi a calendarului anual. Imensul material imnografic, intrat treptat în *Minei* (Mr| valov) de-a lungul secolelor, nu este prea omogen în privinţa calităţii, dar slujbele sărbătorilor mari şi ale sfinţilor principali sunt săvârşite, în general, cu cântări (imne) compuse de cei mai buni poeţi liturgici din Bizanţ. Ca şi *Sanctoralul* occidental, *Mineiul* reprezintă o creaţie ulterioară, post-constantiniană, a liturgicii, bazată pe interesul istoric pentru evenimentele trecute, pe evlavia locală legată de cinstirea unor sfinţi anume şi a moaştelor lor şi pe pelerinajele la locurile sfinte din Palestina. Insă, în fiecare caz, *Mineiul* statorniceşte o legătură cu conţinutul central, pascal, al credinţei creştine. Aşa, de exemplu, sărbătorile Naşterii Domnului (25 decembrie) şi Bobotezei (Arătării Domnului, 6 ianuarie) sunt precedate de perioade de pregătire structurate, imnografic şi muzical, după slujbele din Săptămâna Patimilor. Prin această evocare, Crucea şi învierea sunt arătate drept ţinta supremă a întrupării.

Cele trei mari perioade ale sărbătorilor de peste an comemorează viaţa lui Hristos, a Fecioarei Maria şi a Sfântului Ioan Botezătorul. Perioada hristologică include sărbătorile: Buna Vestire, i . ^ ^ A Naşterea, Botezul, Tăierea împrejur, „Intampinarea“ cu Simeon (2 februarie), şi Schimbarea la faţă (6 august). Sărbătoarea înălţării Sfintei Cruci (14 septembrie) face şi ea parte din acest lung crug. Perioada sărbătorilor în cinstea Sfintei Fecioare cuprinde pomenirea Zămislirii, a Naşterii, a Aducerii ei la Templu şi Adormirea. Sărbătorile dedicate Sfântului Ioan

* Sfântului Ioan Botezătorul (n. tr.).

întreg sistem, reprezentat iconografic în aşa-numita „Deisis" - o compoziţie adeseori situată central pe catapeteasmă şi reprezentând în mijloc chipul lui Hristos, iar de o parte şi de alta pe Maica Domnului şi pe Sfântul Ioan Botezătorul - sugerează un paralelism între Maica Domnului şi Inaintemergătorul, cei doi reprezentanţi ai neamului omenesc care au stat cel mai aproape de Iisus Hristos. Cu excepţia unei modeste pomeniri în ziua de 26 decembrie, când este pomenit împreună cu ceilalţi „strămoşi" ai lui Hristos, Sfântului Iosif nu-i este acordată o atenţie liturgică specială.

Insă *Mineiul* conţine pomeniri explicite a numeroase persoane din Vechiul Testament - profeţi, regi şi alţii -, implicaţia teologică fiind aceea că, după pogorârea lui Hristos la iad, aceştia sunt, ca şi cei ce au bineplăcut lui Dumnezeu în această nouă epocă a milostivirii, vii întru El.

3. IMNOLOGIA

Introducerea unei imnologii masive în ritualul „de catedrală" este legată în general de numele lui Roman Melodul. Există puţine dovezi istorice cu privire la motivele pentru care *condacele* lui Roman şi ale imitatorilor lui au fost înlocuite la Bizanţ, în perioadele liturgice, de diverse tipuri de imnografie, dar se poate presupune că aceste *condace* au trebuit să se confrunte cu opoziţia monastică. Deşi s-au ocupat în primul rând de teme biblice, totuşi condacele au constituit un înlocuitor pentru psalmii biblici sau pentru „cântările" (amintite) şi au încurajat utilizarea muzicii, pe care monahii o socoteau prea lumească. Lungile creaţii poetice ale lui Roman Melodul n-au avut, desigur, vreun loc organic în cadrul tot mai strict şi rigid biblic al vecerniei, utreniei, şi al altor unităţi liturgice, deoarece aceste creaţii s-au dezvoltat în *Tipicele* monastice. Totuşi este un fapt că poezia lui Roman, deşi explicit calcedoniană şi chiriliană, în general, a stat

contribuit de asemenea la apariţia unei imnografii mai distincte teologic şi mai doctrinare decât *condacele.*

Opoziţia ascetică iniţială a multor centre monahale faţă de creativitatea imnografică nu a durat. Deja în secolul al V-lea, Auxenţiu (t în Bit inia pe la 470) compunea *tropare*, scurte bucăţi poetice de două-trei propoziţii, cântate potrivit structurii psalmodiei biblice şi, probabil, în asociere cu psalmii sau „cântările" biblice[15]. Acest stil de imnografie a servit ca alternativă pentru *condacele* lungi şi independente ale lui Roman. S-au compus scurte *tropare* sau *stihire* spre a fi cântate *după* fiecare verset al textelor biblice obişnuite, luate ca părţi din vecernie şi utrenie. Serii complete de tropare s-au scris pentru a însoţi cele zece cântări biblice ale utreniei. Aceste serii au primit denumirea convenţională de canon sau „regulă". Acestea adeseori includ, după peasna (oda) a Vl-a, o rămăşiţă veche a unui *condac* al lui Roman, în timp ce părţi ale aceluiaşi *condac* sunt parafrazate în alte *stihiri* sau *tropare* (slujbele Naşterii Domnului, de exemplu). Astfel, câteva scurte bucăţi poetice ale lui Roman s-au păstrat în cărţile liturgice după adoptarea finală, în secolul al IX-lea sau al X-lea, a noilor structuri imnografice. Monahi palestineni din Lavra Sf. Sava - Andrei, ajuns mai târziu episcop în Creta, Ioan Damaschin şi Cosma de Maiuma - par să fi jucat în prima parte a secolului al VLI-lea un rol decisiv în reforma care, de fapt, a însemnat o împăcare între stricteţea biblică iniţială a regulii monastice şi lirismul liber al lui Roman.

In forma sa finală pe care a luat-o în secolul al IX-lea - îmbogăţirile ulterioare fiind doar marginale sistemul imnografie bizantin este o enciclopedie poetică de spiritualitate şi teologie patristică. Importanţa lui pentru înţelegerea de către noi a gândirii religioase bizantine nu poate fi exagerată. Bizanţul medieval n-a acordat niciodată şcolilor, speculaţiei intelectuale sau chiar magisteriului importanţa pe care acestea au dobândit-o în Apus, ci se va apela la tradiţia imnografică de secole - de exemplu, de către Grigorie

Greutatea în utilizarea materialelor imnografice ca izvor al teologiei stă în volumul şi diversitatea extraordinară a imnelor. Desigur, multele istorisiri aghiografice şi exagerările poetice aflate în ele pot fi utilizate numai în contextul în care au fost scrise iniţial. Bizantinii însă, evident, au înţeles deosebirea dintre declaraţiile doctrinare şi poezie, deoarece unele imne sunt explicit numite *dogmatika troparia* (tropare dogmatice); cele de la Vecernia de sâmbătă seara, de exemplu, care au fost închinate întotdeauna înţelegerii întrupării potrivit hotărârii calcedoniene:

„Cine nu te va ferici, Preasfântă Fecioară, sau cine nu va lăuda pe Cel pe care L-ai născut? Fiul cel Unul-născut, Care a strălucit înainte de veci din Tatăl, Acelaşi din tine Preacurată a ieşit. Negrăit S-a întrupat, din fire Dumnezeu fiind şi cu firea om făcându-Se pentru noi; nu fiind împărţit în două persoane, ci în două firi fără amestecare fiind cunoscut. Pe Acela roagă-L, Curată şi binecuvântată, să Se milostivească de sufletele noastre (Glas 6)“\

Acest text, evident, vrea să fie o mărturisire de credinţă, dar şi o rugăciune sau o piesă de poezie religioasă. Alte imne extraordinar de emoţionante, adresate Maicii Domnului, *Theotokos,* fac uz de imagini biblice şi de simboluri ca să descrie rolul lor în istoria mântuirii.

„Bucură-te, pământ neînsămânţat! Bucură-te, rug aprins şi nears! Bucură-te, adânc nepătruns! Bucură-te, punte către cer şi scară înaltă, cea de Iacob văzută! Bucură-te, chivot dumnezeiesc al manei! Bucură-te, alungarea blestemului! Bucură-te, chemarea lui Adam! Domnul este cu tine!“ (Vecernia Bunei Vestiri).

Emotivitatea arătată Maicii Domnului şi manifestată de imno- grafii bizantini - aceiaşi care au fost în stare să utilizeze în alte texte limbajul teologic cel mai strict posibil - este

[4] A se vedea şi deosebirile faţă de textul *Vecemierului* românesc (n. tr.).

satisfacerea capacităţii sale intelectuale. Alternarea şi corelarea dintre diversele aspecte ale trăirii religioase constituie, probabil, o taină a îndelungatului impact exercitat de imnografia bizantină asupra generaţiilor de suflete omeneşti.

Această omenie a imnografiei bizantine se arată de asemenea în *Triod* - carte pentru perioada Postului Mare, compusă în mare parte de Teodor Studitul şi de ucenicii săi imediaţi. Monument de spiritualitate monastică, *Triodul* implică un sistem de antropologie patristic, potrivit căruia omul este cu adevărat om numai dacă se află în comuniune adevărată cu Dumnezeu: abia atunci este el liber cu adevărat. In starea sa prezentă, căzută, omul este însă un prins al lui satana şi, aşa cum am observat în legătură cu doctrina spirituală a lui Evagrie, eliberarea şi mântuirea lui presupun înăbuşirea „patimilor" sale - adică desfiinţarea a ceea ce îl face să iubească mai mult făpturile decât pe Dumnezeu. Calea spre „nepă- timire“ *(ănăQEia)* trece prin pocăinţă.

„O! de câte bunuri m-am lipsit eu, ticălosul, pe mine însumi.
O, de la ce împărăţie am căzut, eu, pătimaşul. Avuţia pe care am luat-o, am cheltuit-o, porunca am călcat-o. Vai mie, ticăloase suflete, că în focul cel veşnic voi fi osândit. Dar, pentru aceasta, mai înainte de sfârşit, strigă către Hristos Dumnezeu: Primeşte-mă, Dumnezeule, ca pe fiul cel desfrânat şi mă miluieşte“ (Slava de la Vecernia Duminicii Fiului Risipitor*).

Abstinenţa şi ascetismul sunt instrumente puse înainte pentru lupta cu patimile; dar, chiar dacă nota ascetică este întru câtva exagerată, adevărata dimensiune a vieţii creştine şi a speranţei nu se pierde niciodată: „împărăţia lui Dumnezeu nu este mâncare şi băutură, ci bucurie în Duhul Sfânt<£,

* Traducere redată în româneşte din *Triod,* ed. a Vd-a, Bucureşti, 1986 (n. tr.).

„Nunta este cinstită, patul neîntinat; căci Hristos, mai înainte, le-a binecuvântat pe amândouă ospătându-se trupeşte şi apa în vin prefăcând la Cana..., aşa ca să te schimbi, suflete *(Canonul Sf. Andrei Criteanul*, Oda 9, Miercuri, Săptămâna I din Postul Mare).“

Dar toate chemările la „pocăinţă" şi la „schimbare" n-ar avea sens dacă nu s-ar oferi şi o pregustare a împărăţiei fericite şi binecuvântate ce va să vină. Cântările de biruinţă din noaptea pascală, compuse de Sf. Ioan Damaschin, care parafrazează o predică de Paşti a Sf. Grigorie de Nazianz, sunt un monument nemuritor de bucurie creştină:

„Ziua învierii! Să ne luminăm popoare!
Paştile Domnului, Paştile!
Că din moarte la
viaţă Şi de pe
pământ la cer
Hristos Dumnezeu
ne-a trecut pe noi,
Cei ce-I cântăm cântare de biruinţă.

O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase,
O, înţelepciunea, Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea!
Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai
adevărat In ziua cea neînserată a împărăţiei
Tale!"

NOTE

1. „Cea dintâi cronică rusă", trad. în engl. de S.H. Cross, în *Harvard Studies of Pkilology and Literature,* 12(1930), 199.
2. A. Baumstark, *Liturgie comparee (Liturghia comparata%* Cheve- togne, 1953, p. 109-113.
3. *Ibidem*, p. 104-106.

5. Sf. Grigorie Palamas, *Omil. 60; ed.* S. Oikonomos, Atena, 1861, **p. 250.**

6. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, ed. B. Pruche, SC 17, Paris, Cerf, 1945, p. 233.

7. Louis Bouyer, *Eucharist* (Euharistia), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1968, p. 302-303.

8. (Migne) P.G. 119:1033.

9. Baumstark, *Liturgie comparee*, p. 124.

10. Manuscrisul Patmos 266, publicat de A. Dmitrievsky, *Opisanie Liturghicesckih Rucopiseiy* Kiev, 1901,1, 1-152.

11. Simeon al Tesalonicului, (Migne), P.G.: 155:556 D.

12. Baumstark, *Liturgie comparee*, p. 114.

13. Vezi M. Skaballanovici, *Tolkovâi Tipikon,* Kiev, 1910, p. 410-416.

14. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 27; Pruche ed., p. 237.

II

TEME DOCTRINARE

Schiţa istorică, aflată în primele nouă capitole ale acestei cărţi, a constituit o încercare de a prezenta controversele teologice, tendinţele distincte, precum şi izvoarele fundamentale ale gândirii teologice din Bizanţ. Acum ne îndreptăm privirile spre un mult mai sistematic tablou al teologiei bizantine. Niciun teolog bizantin nu a încercat să scrie vreodată o *Summa.* Insă aceasta nu înseamnă că dincolo de temele dezbătute de teologi nu a existat o unitate fundamentală de inspiraţie şi conştiinţa unei singure şi substanţiale tradiţii de credinţă. Desigur, Răsăritul a fost mai puţin înclinat decât Apusul să conceptualizeze sau să dogmatizeze această unitate de tradiţie. El a preferat să-şi menţină propria credincioşie faţă de „gândul lui Hristos" prin cultul Bisericii, prin tradiţia de sfinţenie, printr-o cunoaştere *(gnosis)* vie a Adevărului. In orice prezentare sistematică a teologiei bizantine există, de aceea, pericolul de a o înghesui în tiparul categoriilor raţionale străine firii sale. Tocmai aceasta s-a şi petrecut în multe manuale de teologie dogmatică apărute în Răsăritul Ortodox după secolul al XVIII-lea, manuale pretinzând că au rămas fidele teologiei Părinţilor bizantini. Aceste manuale au fost bine caracterizate de George Florovsky ca expresii ale „captivităţii occidentale" a gândirii ortodoxe. Căci nu este suficient să citezi o mulţime de

Am încercat să realizez aceasta prin adoptarea, în capitolele următoare, a unui plan de expunere ce corespunde conţinutului trăirii creştine înseşi: omul creat şi căzut îl întâlneşte pe Hristos, acceptă lucrarea Duhului Sfânt şi astfel este adus la comuniunea cu Dumnezeu cel Unul în Treime. Cititorul va aprecia el însuşi dacă acest plan este sau nu mai potrivit decât altele în această materie.

Inevitabil, o expunere sistematică a temelor doctrinare din teologia bizantină cere referiri frecvente la scrieri care uneori cad în afara limitelor cronologice fixate în introducere. De pildă, este cu neputinţă să vorbim fie despre antropologia, fie despre teologia trinitară din Bizanţ, fără a ne referi la Origen şi la învăţătura marilor Părinţi din secolul al IV-lea, pe care bizantinii i-au recunoscut ca învăţătorii lor prin excelenţă.

De asemenea, a fost inevitabil, pe de altă parte, ca tratarea de către noi a autorilor bizantini să fie influenţată de faptul că, fiind teolog ortodox, personal văd marea tradiţie a Bisericii nedivizate aşa cum se continuă ea în Bizanţ şi cum,

X

CREAŢIA

Gândirea patristică despre creaţie a luat amploare în cadrul polemicilor seculare contra origenismului. Problema în cauză o constituie conceptul grecesc de univers etern şi concepţia lineară biblică despre istorie, care istorie a început prin cuvântul creator *fiat.* Punctul de plecare al concepţiei origeniste despre originea lumii era că actul creaţiei a fost o expresie a *firii* lui Dumnezeu şi că, deoarece această fire este neschimbătoare, n-a putut exista niciodată vreun „timp" când Dumnezeu să nu fi creat. Prin urmare, lumea a existat dintotdeauna, deoarece bunătatea lui Dumnezeu a avut mereu trebuinţă de obiect[1]. In origenism, eternitatea creaţiei, de fapt, era indistinctă de veşnicia Logosului. Amândouă purcedeau etern de la Dumnezeu. Această caracterizare l-a condus pe Arie - după ce a respins eternitatea creaţiei - la concepţia că şi Logosul a fost născut în timp. Teologia anti-ariană a Sfântului Atanasie al Alexandriei a definit categoriile care au devenit apoi normative la autorii bizantini ulteriori:

1. CREATOR ŞI FĂPTURI

După Sf. Atanasie[2], creaţia este un act de *voinţă* a lui Dumnezeu, iar voinţa este ontologic deosebită de fire (natură). Prin fire, Tatăl naşte pe Fiul - iar această naştere este într-adevăr dincolo de timp -, dar creaţia se produce prin voia lui Dumnezeu, fapt care înseamnă că Dumnezeu rămâne absolut liber să creeze sau să nu creeze, dar rămâne transcendent faţă de lume după crearea ei. Lipsa unei deosebiri dintre firea lui Dumnezeu şi voinţa lui Dumnezeu era comună la Origen şi la Arie. A stabili această deosebire constituie principalul obiectiv al lui Atanasie.

Este cu totul imposibil să ni-L închipuim pe Tatăl fără de Fiul, deoarece „Fiul nu este o făptură care să fi ajuns la existenţă prin- tr-un act de voinţă; prin fire (natură) El (Fiul) este Fiul adevărat din *ousia* (fiinţa) Tatălui"[3]. Fiul, din aceasta cauză, este Dumnezeu prin fire (natură), în timp ce „firea creaturilor care au venit la existenţă din nimic este fluidă, neputincioasă, muritoare şi compusă"[4]. Respingând ideea ariană că Logosul ar fi fost creat pentru lume, Sf. Atanasie afirmă că „nu El a fost creat pentru noi, ci noi am fost creaţi pentru El"[5]. La Dumnezeu, rânduiala firii precede ordinea actului voluntar[6] şi este deopotrivă superioară şi independentă de acel act. Deoarece *Dumnezeu este Cel ce este*, El nu este determinat sau în niciun chip limitat *în ceea ce face*, nici chiar de propria *ousie* şi fiinţă. „Firea" dumnezeiască şi „firea" creată sunt separate, prin urmare, şi constituie moduri de existenţă total neasemănătoare. Primul este complet liber de cel de al doilea. Totuşi făpturile depind de Dumnezeu; ele există „prin harul Său, prin voia Sa şi prin cuvântul Său... astfel încât făpturile pot să înceteze de a mai exista, dacă aşa doreşte Creatorul"[7]. De aceea, la Sf. Atanasie, deja am trecut destul de departe de cosmosul (lumea) lui Origen, o lume socotită drept expresia necesară a bunătăţii lui Dumnezeu, identificată cu însăşi firea dumnezeiască. La acest punct descoperim că noţiunea de creaţie, cum este ea exprimată de

sau „bunătatea", care exprimă existenţa şi lucrarea Lui *ad extra*, iar nu fiinţa Sa.

Deosebirea în ce priveşte *firea* dintre Dumnezeu şi făpturile Sale, ca şi distincţia dintre naşterea „firească" (din fire) a Fiului de către Tatăl şi creaţia „prin act de voinţă", este scoasă în evidenţă atât de Sf. Chirii al Alexandriei[8], cât şi de Sf. Ioan Damaschin[9]. Deosebirea reprezintă şi motivaţia ontologică din definiţia calcedoniană dată celor „două firi" ale lui Hristos. Cele două firi pot fi înţelese ca aflându-se „în comuniune" una cu alta, ca unite „ipos- tatic", dar ele nu pot fi „amestecate" niciodată - adică să fie socotite drept „o singură fire".

Insistenţa Sf. Atanasie asupra caracterului trecător al creaţiei nu trebuie să ne încurce. Ceea ce vrea el să demonstreze este că există un *contrast* între firea autosuficientă, absolută, a lui Dumnezeu şi dependenţa de El a întregii naturi (firi) create. Desigur, el nu vrea să reducă la un simplu „fenomen" existenţa creată. Actul creator al lui Dumnezeu a produs o nouă ordine „creată", o altă „fiinţă" (ousie), deosebită de a Sa; este o „ousie" (fiinţă) vrednică de Dumnezeu, meritând dragostea şi grija Sa, şi este fundamental „foarte bună". Dumnezeu nu creează, ca la Origen, doar o seamă de intelecte egale, care-şi află sensul existenţei numai în contemplarea fiinţei lui Dumnezeu, şi care intelecte s-au diversificat numai ca urmare a căderii lor în păcat. Deoarece creaţia este fiinţă (ousie), iar nu o simplă fantomă sau aparenţă *(miraj),* există un sens în care înţelesul (noima) ei se găseşte în ea însăşi, căci chiar Dumnezeu „iubeşte" lumea, adică El o consideră ca realitate faţă de El. Chiar şi când ea este asumată de Logos într-o unire ipostatică, firea creată, potrivit definiţiei calcedoniene, „îşi păstrează însuşirile sale". Implicaţia acestei autonomii create a fost analizată amplu, îndeosebi de Maxim Mărturisitorul şi de teologii ortodocşi din perioada iconoclastă. Să subliniem aici doar că însăşi ideea de providenţă, ideea de dragoste şi

2. PLANUL DUMNEZEIESC

Crearea în timp - adică posibilitatea unui adevărat *început* al existenţei create - este marea despărţire dintre gândirea greacă şi Revelaţia dumnezeiască biblică. Dar ideea unui *plan* veşnic, pe care Dumnezeu l-a pus în aplicare când a creat lumea în timp, nu este incompatibilă cu conceptele aflate în literatura „sapienţială" ebraică, şi chiar mai concret, în teologia ioaneică despre Logos, şi răspunde cel puţin câtorva dintre preocupările din gândirea filosofică grecească.

De-a lungul istoriei sale, teologia bizantină - deopotrivă „elenă" şi „biblică" - s-a luptat cu posibilitatea de a integra, într-o substanţială concepţie creştină despre creaţie, teoria „ideilor" dumnezeieşti despre lume. Acel Koa|ao<; vor)T6g, lumea „inteligibilă" platonică, a trebuit să fie respins, întrucât reprezenta o realitate eternă în afara lui Dumnezeu, atât impersonală, cât şi fiinţială, şi care ar fi mărginit libertatea absolută a actului creator, ar fi exclus creaţia din nimic *(ex nihilo)* şi ar fi tins să diminueze realitatea „substanţială" a creaţiei văzute, considerând-o numai ca o umbră a realităţilor veşnice. Această respingere s-a săvârşit implicit prin condamnarea lui Origen în anul 553 şi explicit prin hotărârile sinodale adoptate împotriva lui Ioan Italos în anul 1081. Intre timp, gândirea patristică şi cea bizantină s-au dezvoltat ca reacţie faţă de origenism. Sf. Grigorie de Nazianz, de exemplu, vorbeşte despre „chipurile lumii" ca gânduri ale lui Dumnezeu[10]. Aceste „gânduri" nu limitează libertatea Dumnezeului personal, deoarece ele rămân distincte de firea (natura) Lui. Numai când El creează în timp devin ele „realitate"[11]. Gândurile sunt şi expresiile voinţei dumnezeieşti[12], nu ale firii dumnezeieşti; acestea sunt „gânduri (idei) veşnice, desăvârşite, ale lui Dumnezeu cel veşnic"[13]. Deoarece nimic nu se poate crea „în Dumnezeu", gândurile sau ideile despre lume sunt expresii necreate ale vieţii dumnezeieşti, care reprezintă potenţialitatea nelimitată a libertăţii dumnezeieşti. Dumnezeu creează lumea, nu din

prin *actul* de creare care vine de la Dumnezeu şi se conformează planului Său veşnic.

Existenţa în Dumnezeu a „potenţialităţii" veşnice necreate, care nu este nici fiinţa lui Dumnezeu, nici fiinţa lumii, nicio fiinţă (ousie) în sine, ci una care implică o anumită *contingenţă* faţă de creaţie, presupune un concept antinomic despre Dumnezeu, concept ce-şi va găsi deosebite forme de expresie în teologia bizantină. Ca să-l descrie, George Florovsky scrie că „trebuie să distingem *două moduri de eternitate: eternitatea fiinţială*, în care trăieşte numai Treimea, şi *eternitatea contingentă* a actelor libere ale harului dumnezeiesc"[14]. De fapt, în acest punct, teologia bizantină a ajuns la sensul direct al deosebirii dintre noţiunea filosofică impersonală de Dumnezeu ca absolut şi înţelegerea biblică a unui Dumnezeu personal, transcendent şi liber.

Pentru a exprima raportul dintre Creator şi creatură, marele Maxim Mărturisitorul face uz de vechea teologie a Logosului drept centru şi unitate vie a *logosului* creaţiei. Terminologia există deja la Filo şi la Origen. Dar, în timp ce după Origen *logoi* (raţiunile) ca raţiuni există numai în unitate fiinţială cu Logosul unic, după Maxim, existenţa lor reală şi „logică" este exprimată şi în *diversitatea* lor. Marea deosebire dintre Origen şi Maxim constă în aceea că Maxim respinge concepţia lui Origen despre creaţia văzută, ca diversificată numai prin căderea în păcat. „Bunătatea" creaţiei, după Maxim, constă în creaţia însăşi, iar nu doar în unitatea ei cu fiinţa dumnezeiască. Dar creaţia nu poate fi cu adevărat „bună" decât dacă raţiunile sale *(logoi),* ce au preexistat ca „gândiri" sau „voiri" ale lui Dumnezeu, sunt stabile în El şi păstrează comuniunea cu unicul Logos dumnezeiesc „supra-fiinţial"[15]. Pentru aceea, făpturile (creaturile) nu există doar „ca raţiuni" *(logoi),* sau numai prin faptul că Dumnezeu „le cunoaşte" în chip veşnic; ele există „prin sine" chiar din momentul când Dumnezeu a pus în acţiune precunoaşterea Sa. In gândirea Sa, veşnic, făpturile există doar potenţial, în

află în comuniune cu EL. Există, prin urmare, un sens în care „Logosul unic constituie multe raţiuni *(logoi)>* iar cele multe sunt unul"; „cel Unul este mulţime potrivit cu înaintarea unificatoare şi creatoare a celui Unul spre cele multe, iar cele multe sunt Unul singur potrivit providenţei ce le conduce pe cele multe să se îndrepte către cel Unul, ca principiul lor atotputernic"[16]. Pentru aceea, paradoxal, făpturile sunt una în Logosul cel Unul care, însă, este „suprafiinţial" şi mai presus de participare[17]. „Astfel, raţiunile *(logoi),* după Sf. Maxim, nu sunt identice nici cu fiinţa lui Dumnezeu, nici cu existenţa lucrurilor din lumea creată. In realitate, tendinţa apofatică se combină la Sf. Maxim cu o tendinţă antipan- teistă... Aceasta se realizează mai presus de toate datorită înţelegerii raţiunilor *(logoi)* ca hotărâri ale voii lui Dumnezeu[18]."

Rămânând credincios distincţiei Sf. Atanasie dintre natură (fire) şi *voinţă*, Sf. Maxim reuşeşte să construiască o autentică ontologie creştină a creaţiei, care va dăinui de-a lungul întregii istorii a gândirii bizantine, o autoritate virtual necontestată şi normativă[19]. Această ontologie presupune distincţia dintre „fire" (sau „ousie") şi „energie" la Dumnezeu, o distincţie ce se va numi mai târziu „palamism". Ea presupune o înţelegere dinamică şi personală a lui Dumnezeu, ca şi o concepţie dinamică sau „energetică" despre natura (firea) creată.

3. DINAMISMUL CREAŢIEI

După Origen, creaţia intelectuală iniţială este statică. Ea îşi găseşte adevărata ei existenţă *logică* în contemplarea fiinţei lui Dumnezeu, iar cea dintâi mişcare a acesteia constituie o formă de rebeliune contra lui Dumnezeu. Schimbarea şi diversitatea din creaţie sunt urmări ale căderii în păcat şi, prin urmare, ele sunt fundamental rele. După Sf. Maxim şi, potrivit cu întreaga tradiţie teologică bizantină, mişcarea **(kivtjctic;)** creaturilor este o consecinţă necesară şi firească a creării lor

existenţe dinamice, diferite de El prin faptul că ele se modifică şi se mişcă înspre El[21]. *Logosul* fiecărei făpturi constă, de aceea, în a fi activ fiinţial[22]; nu există „fire" fără „energie" sau mişcare.

Această concepţie dinamică despre firea creată constituie argumentul principal al Sf. Maxim contra „monoenergiştilor" din secolul al VH-lea, a căror hristologie considera că omenitatea lui Hristos şi-a pierdut autentica sa „energie" sau voinţă *umană* din cauza unirii sale cu dumnezeirea. Dar, după Sf. Maxim, firea creată şi-ar pierde propria existenţă dacă ar fi lipsită *depropria-i* energie, de propriul ţel şi de propria-i identitate dinamică. Insă această mişcare proprie a firii poate fi ea însăşi deplină numai dacă îşi urmăreşte scopul **(qkotioc;)** propriu, care constă în silinţa după Dumnezeu, intrând în comuniune cu El, şi astfel îndeplinindu-şi raţiunea *(logosul)* sau scopul dumnezeiesc prin care şi pentru care este creată. Adevăratul scop al creaţiei este, deci, nu contemplarea fiinţei dumnezeieşti (care este inaccesibilă), ci comuniunea în energia dumnezeiască, în transfigurare şi în transparenţa faţă de lucrarea dumnezeiască din lume. Vom discuta mai târziu dimensiunile hristologice şi antropologice ale acestei concepţii despre creaţie. Dar ea are şi evidente implicaţii cosmologice.

In general, bizantinii au acceptat concepte moştenite din Biblie sau din Antichitate. Atât de nehotărâţi au fost ei în a duce cunoaşterea înainte, încât s-a scris chiar că „slaba realizare a bizantinilor în domeniul ştiinţelor naturale rămâne una dintre tainele Evului Mediu grecesc"[23]. In orice caz, nu pare că teologia bizantină trebuie blamată pentru acea nereuşită, deoarece teologia a afirmat dinamismul firii şi, prin urmare, a avut în sine îndemnul fundamental pentru studierea şi, în cele din urmă, pentru controlul propriei dezvoltări.

Pe toată durata Evului Mediu bizantin, omiliile Sf. Vasile cel Mare la *Hexaimeron* au fost textul cel mai autoritativ şi

a unui dinamism creat, în făpturi. Făpturile nu numai că îşi primesc forma şi diversitatea lor de la Dumnezeu, ci ele şi posedă o energie, desigur dată tot de Dumnezeu, dar autentic a lor. „Să scoată pământul" (Facerea 1, 24): „Această scurtă poruncă - zice Sf. Vasile - a devenit de îndată o mare realitate şi un *logos* creator, scoţând la lumină, într-un mod ce depăşeşte înţelegerea noastră, nenumăratele soiuri de plante... Astfel, regnul natural, după ce şi-a primit începutul din cea dintâi poruncă, intră în perioada timpului următor, până ce va înfăptui formarea generală a universului"[24]. Folosindu-se de cunoaşterea ştiinţifică aşa cum a existat ea pe vremea lui, ca şi de terminologia stoică privind „raţiunile seminale" **(A6yoia7i£Q|aaTiKOL),** Sf. Vasile rămâne independent din punct de vedere teologic de izvoarele sale ne-biblice. De exemplu, el respinge ideea stoică ce afirma că raţiunile *(logoi)* făpturilor sunt adevăratele fiinţe *(ousii)* veşnice ale existenţelor - un concept care putea să conducă la veşnica întoarcere „a lumilor după nimicirea lor"[25]. Ca şi Sfinţii Atanasie şi Maxim, Sf. Vasile rămâne credincios conceptului biblic de transcendenţă şi libertate dumnezeiască absolută în actul creaţiei; providenţa dumnezeiască, aceea care a dat fiinţă lumii prin raţiuni *(logoi),* tot ea o menţine în existenţă, dar nu cu preţul dinamismului propriu, creat, al lumii, dinamism care face parte chiar din planul creator.

Existenţa lumii ca „natură" dinamică - adică realitate „în afara" lui Dumnezeu -, pentru Care ea constituie obiect al dragostei şi al providenţei, urmându-şi propriul curs de creştere şi dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări ştiinţifice pur obiective a făpturilor de către mintea omenească. Aceasta nu înseamnă însă că firea creată este „autonomă" ontologic. Ea a fost creată pentru ca să „participe" la Dumnezeu, Cel ce este nu doar primul mişcător şi scopul creaţiei, ci este şi supremul sens *(logos)* al permanenţei sale. „Dumnezeu este începutul, mijlocul şi sfârşitul

toate" (Rom. 11, 36)[26]. Cunoaşterea ştiinţifică ce ar ignora acest sens suprem al creaţiei ar fi, deci, primejdios de unilaterală.

4. SFINŢIREA FIRII

In starea ei prezentă, deficitară, firea creată îşi îndeplineşte într-un mod foarte inadecvat destinul ei. Concepţia biblică antropocentrică despre lume este păstrată în literatura patristică: firea suferă din pricina căderii în păcat a omului, a „microcosmosului", căruia Dumnezeu i-a dat stăpânirea asupra firii şi care, dimpotrivă, a preferat să fie stăpânit de ea. In consecinţă, în loc să reveleze, prin propria raţiune lăuntrică *(logos)* şi prin scop **(aK07i6g)** planul dumnezeiesc al creaţiei şi, prin acest fapt, pe Dumnezeu însuşi, firea a devenit domeniul şi instrumentul lui satan; prin creaţie, „energia firească", ce se conformează plajiului dumnezeiesc iniţial, se află în luptă cu forţele distructive ale morţii. Caracterul dramatic al existenţei prezente a creaţiei este subînţeles de teologii bizantini, dar este foarte explicit formulat în manifestarea liturgică şi în spiritualitate.

Ritualul bizantin al Botezului a moştenit din antichitatea creştină accentul iniţial pus puternic pe exorcizare. Renunţarea voită la satana, alungarea sacramentală a forţelor răului din sufletul candidatului la Botez implică o trecere dinspre robia sub „prinţul lumii acesteia" către libertatea în Hristos. Insă exorcismele cultice se ocupă nu doar de forţele demonice care pun stăpânire pe sufletul omenesc. „Sfinţirea Apei celei Mari" de la Sărbătoarea Botezului Domnului (Epifania) exorcizează cosmosul, al cărui element de bază, apa, este considerat drept refugiu de „balauri ce se încuibează acolo". Frecventa menţionare a forţelor demonice din univers, din textele patristice şi liturgice trebuie înţeleasă în context *teologic*, deoarece acele texte nu pot fi reduse doar la istorisiri biblice şi medievale, chiar dacă ele reflectă adesea

încredinţat stăpânirea peste lume omului - „chipul şi asemănarea* Sa. Dar omul a ales să fie *stăpânit* de lume şi, prin aceasta, şi-a pierdut libertatea. Apoi el s-a supus determinismului cosmic, de care l-au alipit „patimile* sale şi în care puterea supremă aparţine morţii. Aceasta este interpretarea dată de Sf. Grigorie de Nyssa şi de Sf. Maxim Mărturisitorul pasajului din Facerea 3, 21, privitor la „îmbrăcămintea de piele* dată (de Dumnezeu) lui Adam şi Evei după căderea în păcat. Respingând identificarea de către Origen a „îmbrăcămintei* cu trupurile materiale - interpretare fundamentată pe ideea origenistă despre preexistenţa sufletelor -, Sf. Maxim descrie schimbarea produsă în starea omului numai ca o nouă *dependenţă* de partea animală a existenţei lumii. In loc de a face uz de potenţele firii sale şi de a se ridica pe el şi întreaga creaţie la Dumnezeu, omul s-a supus dorinţelor simţurilor sale materiale[27]. Ca rezultat, lumea - creată iniţial „foarte bună* de Dumnezeu - a devenit o închisoare şi o permanentă ispită pentru om, prin care „prinţul lumii acesteia* îşi statorniceşte propria împărăţie a morţii.

Sfinţind apa, hrana şi plantele, ca şi rezultatele creativităţii proprii a omului, ca de exemplu opere de artă sau tehnică - cultul bizantin este foarte bogat în lucrări sacramentale de sfinţire sau de binecuvântare -, Biserica le reaşază pe toate în relaţia lor iniţială şi adevărată, nu numai cu Dumnezeu, ci şi cu omul, care este „chipul* lui Dumnezeu. A proclama stăpânia lui Dumnezeu asupra universului - cum o face Sfinţirea Apei Mari la Botezul Domnului - este totuna, de fapt, cu a afirma că omul nu mai este rob puterilor cosmice*:

„De Tine se cutremură toate puterile îngereşti. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna. Stelele sunt slujitorii Tăi. Lumina se pleacă voii Tale. Vânturile tremură iar izvoarele

* Stihiilor (n. tr.).

(Pentru aceea), luând seama la adâncul milostivirii Tale, O, Stăpâne, Tu n-ai răbdat să vezi neamul omenesc biruit de diavolul, şi astfel ai venit şi ne-ai mântuit... Tu ai liberat odraslele firii noastre..."* Astfel, sfinţirea firii implică demistificarea ei. Pentru creştin, forţele naturii nu pot fi dumnezeieşti şi nici nu pot constitui obiectul vreunei forme de determinism natural: învierea lui Hristos, călcând legile firii, a liberat omul din robia faţă de natură, iar omul este chemat să-şi croiască destinul ca domn al firii în numele lui Dumnezeu.

Cultul bizantin, atunci când proclamă sfinţirea cosmosului, menţionează adeseori nu numai puterile demonice care au uzurpat autoritatea omului peste lume, dar aminteşte şi de „puterile cereşti cele netrupeşti“ care conlucrează cu Dumnezeu şi cu omul la restaurarea ordinii iniţiale şi „naturale" din lume. Totuşi Bizanţul n-a dispus nicicând de un sistem sau de o descriere universal acceptată a lumii îngereşti, cu excepţia *Ierarhiei cereşti* a lui Pse- udo-Dionisie, în care fiecare dintre cele nouă cete de îngeri este considerată ca intermediară între cea mai înaltă putere de deasupra şi forma de existenţă de sub ea. Scopul lui Dionisie este acela de a păstra, în interiorul unui sistem de gândire creştin îndreptat către exterior, o concepţie ierarhică despre univers adoptată din neoplatonism.

In ciuda foarte răspânditei, dar totuşi marginalei sale influenţe, concepţia dionisiană despre lumea îngerească n-a reuşit niciodată să elimine mult mai vechile şi mai biblicile idei despre îngeri. Deosebit de frapantă este opoziţia dintre rolul foarte neînsemnat atribuit de Dionisie „arhanghelilor" - al doilea rang de jos în sus al ierarhiei îngereşti - şi concepţia aflată în scrierile apocaliptice iudaice, inclusiv în profeţia lui Daniel, în Iuda şi în Apocalipsă, unde Arhanghelii Mihail şi

* Textul este diferit, pe alocuri, de cel din *Molitfelnicul* românesc (n. tr.).

şi ea trebuie considerată drept principala şi cea mai credibilă sursă a „anghelologiei“ bizantine.

Angajaţi în lupta împotriva puterilor demonice ale cosmosului, îngerii reprezintă, într-un fel, partea ideală a creaţiei. Potrivit teologilor bizantini, îngerii au fost creaţi înainte de lumea văzută[28], iar funcţia lor esenţială este de a-I sluji lui Dumnezeu şi chipului Său - omul. Ideea scripturistică despre faptul că îngerii II laudă fără încetare pe Dumnezeu (Isaia 6, 3; Luca 2, 13) constituie o temă frecventă a Liturghiei bizantine, în special a canonului euharistie, unde credincioşii sunt chemaţi să se alăture cetei îngerilor - adică să-şi redobândească comuniunea lor iniţială cu Dumnezeu. Această reunire a cerului cu pământul, anticipată în Euharistie, este ţinta eshatologică a întregii creaţii. îngerii contribuie la pregătirea ei prin participarea nevăzută la viaţa universului.

NOTE

1. Origen, *De principiis,* I, 2, 10; ed. Koetschau, p. 41-42; trad. But- terworth, p. 23.

2. Vezi G. Florovsky, *Conceptul de creaţie la Sfântul Atanasie* (în engleză), „Studia Patristica" VI, part IV, T.U. 81, Berlin, Akademie Ver- lag, 1962, 36-37.

3. Athanasius, *Contra Arianos,* III, 60, (Migne) P.G. 26:448-449.

4. *Contra Gentes*, 41, (Migne) P.G. 25:81 CD.

5. *Contra Arianos,* II, 31, (Migne) P.G. 26:212 B.

6. *Ibidem,* II, 2, (Migne) P.G. 26:149 C.

7. *Ibidem,* I, 20, (Migne) P.G. 26:55 A.

8. Vezi, de exemplu, *Thesaurus,* 15, (Migne) P.G. 75:276 B; *ibid.* 18, (Migne) P.G. 75:313 C.

9. *De fide orthodoxa,* I, 8, (Migne) P.G. 94:512-813.

10. Vezi în special Sf. Grigorie de Nazianz, *Carm. theol. IV de mundo,* V, 67-68, (Migne) P.G. 37:421.

11. Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa,* II, 2, (Migne) P.G.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Schol.,* (Migne) P.G. 4:317.

14. George Florovsky, „Ideea de creaţie în filosofia creştină", în *E(as- tern) Church Qfuarterly)* 8 (1949), 67, în engleză.

15. Vezi Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator,* p. 81.

16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 7, (Migne) P.G. 91:1081 C.

17. *Ibidem,* (Migne) P.G. 91:1081 B.

*18.*Thunberg, *Microcosm and Mediator,* p. 81.

*19.*Vezi S.L. Epifanovici, *Prepodobnîi Maksim Ispovednik i Vizan- tiiskoe bogoslovie (Preacuviosid Maxim Mărturisitorul şi teologia bizantina),* Kiev, 1915, p. 136-137.

*20.*Vezi J. Meyendorff, *Christ in Eastem Cbristian Thought (Hristos în gândirea creştină răsăriteană),* Washington: Corpus, 1969, p. 100-102.

21. Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ad. ThaL,* 60, (Migne) P.G. 90:621 A.

22. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* (Migne) P.G. 91:1057 B.

23. Milton V. Anastos, „The History of Byzantine Science: Report on die Dumbarton Oaks Symposium of 1961“ (Istoria ştiinţei bizantine: Raport asupra simpozionului din 1961 de la Dumbarton Oaks), în *Dumbarton Oaks Papers* 16 (1962), p. 411.

24. Sf. Vasile cel Mare, *In Hexaemeron,* Omilia 5, (Migne) P.G. 29:1160 D.

25. *Ibidem,* 3, (Migne) P.G. 29:73 C.

26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capita gnostica,* I, 10, (Migne) P.G. 91:1085 D-1088 A

XI

OMUL

Concepţia despre om predominantă în Răsăritul creştin se fundamentează pe noţiunea de „părtăşie“ (participare) la Dumnezeu. Omul nu a fost creat ca fiinţă autonomă sau autosuficientă; natura lui este cu adevărat ea însăşi numai în măsura în care ea există „în Dumnezeu" sau „în har". Pentru aceea, harul îi conferă omului propria creştere „naturală". Această premisă fundamentală explică din ce cauză termenii „natură" (fire) şi „har" - când sunt utilizaţi de autorii bizantini - au un sens foarte diferit de cel occidental. Departe de a fi în opoziţie directă, termenii „natură" şi „har" exprimă mai degrabă un raport dinamic, viu şi necesar între Dumnezeu şi om, diferiţi prin propriile lor *firi,* dar în *comuniune* Unul cu celălalt prin energia sau harul lui Dumnezeu. Totuşi omul este centrul creaţiei - un „microcosmos" -, iar liberul său arbitru defineşte destinul suprem al universului.

1. OMUL ŞI DUMNEZEU

După Sf. Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu creând omul, i-a „împărtăsit" patru dintre propriile Sale însusiri: existentă,

bunătate şi înţelepciune[1]. Dintre aceste patru însuşiri dumnezeieşti, primele două aparţin chiar fiinţei omului, a treia şi a patra sunt doar *oferite* aptitudinii voliţionale a omului.

Ideea că „părtăşia* lui la Dumnezeu constituie privilegiul deosebit al omului este exprimată în diverse chipuri, dar coerent, în tradiţia patristică greacă. Sf. Irineu, de exemplu, scrie că omul este compus din trei elemente: trup, suflet şi Duh Sfânt[2]; iar Părinţii capadocieni vorbesc despre o „revărsare* a Duhului Sfânt în om[3]. Sf. Grigorie de Nyssa, în tratatul său *Despre crearea omului*, când discută despre căderea omului în păcat, îi atribuie omului „fericirea nemuririi*, „dreptate*, „curăţie*. „Dumnezeu este dragoste - scrie Sf. Grigorie - şi izvor de dragoste. Creatorul firii noastre ne-a împărtăşit şi nouă trăsătura dragostei... Dacă lipseşte dragostea, toate elementele chipului se schimonosesc*[4]. Comentariile lui Jean Danielou la acest pasaj pot fi extinse, de fapt, la întreaga gândire patristică greacă:

„Grigorie identifică realităţile pe care teologia occidentală le socoteşte distincte. El atribuie omului anumite trăsături, ca raţiunea sau libertatea, trăsături pe care Occidentul le atribuie spiritului (creat); pe altele, ca nepătimirea *(apatheia)* sau dragostea - numite grade de către occidentali -, le atribuie vieţii dumnezeieşti, ca şi efectele slăvirii finale: nestricăciunea şi fericirea. După Grigorie, aceste distincţii nu există.*[5]

In felul acesta, cel mai important aspect al antropologiei patristice, care va fi acceptat de teologii bizantini în tot Evul Mediu, este concepţia că omul nu este fiinţă autonomă, că omenitatea lui adevărată se dobândeşte numai atunci când el (omul) trăieşte „în Dumnezeu* şi posedă însuşiri dumnezeieşti. Pentru a exprima această idee, diverşi autori utilizează felurite terminologii - ori- geniste, neoplatonice sau biblice; totuşi există un consens asupra *deschiderii* fiinţiale a omului, un concept ce nu încape în categoriile occidentale de „natură* şi „har*.

După cum am observat în pasajul din Sf. Maxim, citat la în-

este chemat să *crească* \n viaţa dumnezeiască. Viaţa dumnezeiască este un dar, însă mai este şi o îndatorire ce urmează să fie dusă la îndeplinire prin străduinţă omenească liberă. Această polaritate dintre „dar" şi „îndatorire[tc] este exprimată adeseori ca distincţie între conceptul de „chip" şi cel de „asemănare". In limba greacă, termenul 6|aoiaxju; *(bomoiosis),* care corespunde celui de „asemănare" din Facerea 1, 26, sugerează ideea de înaintare dinamică - „asimilare" - şi implică libertatea umană. Ca să folosim o expresie a Sf. Grigorie Palamas: „înainte de cădere, Adam poseda „vechea demnitate a libertăţii"[6]. Astfel, nu există opoziţie între libertate şi har în tradiţia bizantină: prezenţa în om a însuşirilor dumnezeieşti, a „harului" care este parte din natura lui şi care-1 face pe om deplin, nu-i nimiceşte libertatea, nici nu limitează necesitatea ca el să devină pe deplin el însuşi prin propriul său efort; dimpotrivă, harul asigură acea conlucrare sau sinergie, dintre voia dumnezeiască şi alegerea umană, care face posibilă înaintarea din „slavă în slavă" şi asimilarea omului la demnitatea dumnezeiască pentru care a fost creat.

înţelegerea omului ca „fiinţă deschisă", posedând natural în sine o „scânteie" dumnezeiască şi fiind dinamic orientat către mai multă înaintare spre Dumnezeu, are implicaţii directe pentru teoria cunoaşterii şi în special pentru teoria cunoaşterii lui Dumnezeu. Scolastica occidentală presupunea că această cunoaştere se fundamentează pe premise revelate - Scriptura sau magisteriul Bisericii - care slujesc drept temei pentru creştere, pe lângă mintea omenească, în conformitate cu principiile logicii aristotelice. Această concepţie despre teologie, care presupune autonomia minţii umane (a intelectului uman) în definirea adevărurilor creştine pe temeiul Revelaţiei, a constituit tema iniţială din controversa dintre Varlaam de Calabria şi Sf. Grigorie Palamas din secolul al XlV-lea. După Varlaam, mintea omenească naturală nu poate ajunge niciodată la însuşi adevărul dumnezeiesc, ci

din punct de vedere intelectual. însă, dacă o afirmaţie teologică nu se poate fundamenta pe premise revelate, ea nu poate fi considerată ca „demonstrată", ci doar ca „posibilă dialectic". Pentru a respinge aceste vederi, Sf. Grigorie Palamas a elaborat o concepţie experienţială privind cunoaşterea de către noi a lui Dumnezeu, întemeiată pe noţiunea că Dumnezeu nu este cunoscut printr-un proces pur intelectual, ci că omul, când se află în *comuniune* cu Dumnezeu - adică este readus la starea lui *naturală* -, poate, ba chiar trebuie să se bucure de o directă cunoaştere şi experiere a Creatorului său. Această cunoaştere directă este posibilă deoarece omul - întrucât nu este fiinţă autonomă, ci chip al lui Dumnezeu „deschis spre înălţime" - dispune de însuşirea firească de a se transcende pe sine şi de a atinge dumnezeiescul. Această însuşire nu este doar intelectuală; ea implică purificarea întregii fiinţe, detaşare ascetică şi progres moral: „Este imposibil să-L posedăm pe Dumnezeu în noi - scrie Sf. Grigorie Palamas - sau să-L trăim pe Dumnezeu în puritate, sau să fim uniţi cu lumina cea neamestecată, dacă nu ne curăţim prin virtute, dacă nu ieşim în afară, sau mai degrabă mai presus de noi înşine"[7].

Evident, această înţelegere palamită a cunoaşterii coincide cu conceptele Sf. Grigorie de Nyssa de „simţire a inimii" sau de „ochi ai sufletului"[8] şi cu identificarea de către Sf. Maxim a cunoaşterii lui Dumnezeu cu „îndumnezeirea". După întreaga tradiţie patristică şi bizantină, cunoaşterea lui Dumnezeu angajează „participarea" la Dumnezeu - adică nu numai cunoaşterea intelectuală, ci şi o anumită stare a fiinţei umane integrale, transformată prin har şi cooperând liber cu el prin efortul atât al voinţei, cât şi al minţii. In tradiţia monahală a Sf. Macarie, reflectată, de exemplu, în scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, această idee de „participare" este inseparabilă de ideea de libertate şi de conştiinţă. Adevăratul creştin îl cunoaşte pe Dumnezeu printr-o trăire liberă şi conştientă; într-aceasta constă anume prietenia cu Dumnezeu, care

2. OMUL ŞI LUMEA

„Chipul şi asemănarea" cu Dumnezeu din om implică nu numai o deschidere a omului spre Dumnezeu, ci şi o *funcţie* şi o *obligaţie* a omului în întreaga creaţie.

împotriva lui Origen, Părinţii au afirmat că omul este o entitate formată din suflet şi trup. La acest punct, concepţia biblică a depăşit hotărât spiritualismul platonic; în acelaşi mod, atât lumea văzută, cât şi istoria ei au fost recunoscute ca vrednice de mântuire şi de răscumpărare. Dacă în sistemul origenist diversitatea fenomenelor vizibile a fost doar o consecinţă a căderii în păcat şi a firii trupeşti a omului - un mod „grosier" şi deficient de existenţă a sufletului, singura realitate adevărată şi veşnică fiind spirituală şi dumnezeiască -, concepţia biblică şi cea creştină au înţeles universul în totalitatea lui ca „foarte bun"; iar această concepţie priveşte în primul rând omul.

După Sf. Maxim Mărturisitorul, trupul şi sufletul sunt complementare şi nu pot exista separat[9]. Deşi iniţial era îndreptată împotriva ideii origeniste de preexistenţă a sufletelor, această afirmaţie ridică problema supravieţuirii sufletului după moarte. Supravieţuirea nu este negată, desigur, dar nu este înţeleasă ca „eliberare" din trup, în sens platonic. Separarea sufletului de trup la moarte este tot atât de contrară „naturii" ca şi moartea însăşi, iar supravieţuirea finală şi veşnică a sufletului este posibilă doar dacă întregul om este ridicat din moarte la înviere. Totuşi, nemurirea sufletului nu este doar îndreptată spre învierea întregului om; ea este de asemenea condiţionată de legătura sufletului cu Dumnezeu. Literatura duhovnicească a Răsăritului bizantin vorbeşte frecvent despre „moartea sufletului" ca o urmare a răzvrătirii contra lui Dumnezeu, adică o urmare a păcatului. „După greşeala comisă de strămoşii noştri în rai - scrie Sf. Grigorie Palamas - ...a apărut păcatul. Noi înşine suntem morţi

Evident, natura dublă a omului nu este doar o juxtapunere statică a două elemente eterogene, trup muritor şi suflet nemuritor: ea reflectă o funcţie dinamică a omului ca intermediar între Dumnezeu şi creaţie. Descriind antropologia Sf. Maxim, Lars Thunberg este deplin îndreptăţit când scrie: „Maxim pare să sublinieze independenţa elementelor (adică suflet şi trup), nu în primul rând pentru a susţine nemurirea sufletului în detrimentul relaţiei sale cu trupul, ci ca să sublinieze voinţa creatoare a lui Dumnezeu ca singurul factor constitutiv al amândurora, ca şi al unităţii lor"[11]. Ne întoarcem aici la observaţia făcută la începutul acestei secţiuni: omul este cu adevărat om, deoarece el este chipul lui Dumnezeu, iar factorul dumnezeiesc din om priveşte nu numai aspectul lui spiritual - cum susţineau Origen şi Evagrie Ponticul -, ci omul întreg, suflet şi trup.

Acest ultim punct constituie motivul pentru care majoritatea teologilor bizantini îl descriu pe om potrivit unei scheme triho- tomiste: spirit - sau minte -, suflet, trup. Trihotomismul lor este legat foarte direct de noţiunea de participare la Dumnezeu ca fundament al antropologiei.

Am observat că acest teocentrism apare în utilizarea de către Irineu a trihotomismului paulin: spirit, suflet, trup[12]. Sub influenţă origenistă, Părinţii din secolul al IV-lea, urmaţi de autorii bizantini de mai târziu, preferă să vorbească despre minte *(nous),* suflet şi trup. Dorinţa de a evita ambiguitatea privitoare la identitatea „spiritului" şi de a afirma caracterul creat al „spiritului" uman poate să fi contribuit la această evoluţie. Dar, chiar şi atunci, terminologia origenistă şi evagriană a fost nesatisfăcătoare, deoarece conceptul de *nous*' era legat de mitul preexistenţei veşnice, de păcatul originar şi de restaurarea fără trup. Deşi a reflectat satisfăcător aspectul teocentric al antropologiei patristice,

* *Minte* (n. tr.).

sigur înţeleasă ca element ce prin excelenţă leagă omul de Dumnezeu - este văzută şi ca o funcţie creată a unităţii psihosomatice create a omului.

De aceea, *nous* nu este atât de mult o „parte" din om cât: (1) capacitatea pe care o posedă omul de a se transcende pe sine ca să participe la Dumnezeu; (2) unitatea naturii compuse a omului când aceasta se confruntă cu destinul ei suprem la Dumnezeu şi în lume; (3) libertatea omului, care poate fie să crească deplin dacă îl găseşte pe Dumnezeu, fie să se deterioreze dacă se supune trupului. „Spiritul *(nous)* din natura umană corespunde îndeaproape persoanei" - scrie Vladimir Lossky[13]. Aprecierea lui Lars Thun- berg despre Sf. Maxim este valabilă pentru întreaga tradiţie bizantină: „Maxim este în stare să-şi exprime convingerea că există un aspect personal în viaţa omului, aspect ce trece - cum s-ar zice - dincolo de natura lui, şi reprezintă unitatea sa interioară, ca şi raportul său cu Dumnezeu"[14]. Acest concept de persoană sau ipostas, ireductibil la natură sau la vreo parte din ea, constituie o noţiune centrală atât în teologie, cât şi în antropologie, după cum vom vedea mai târziu, în legătură cu învăţătura despre Sfânta Treime.

Fiind chip al lui Dumnezeu, omul este stăpânul creaţiei şi „microcosmos". Acest al doilea concept, larg folosit în platonism şi în stoicism, a fost adoptat de Părinţii capadocieni şi i s-a dat dimensiune creştină: omul este „microcosmos" deoarece (1) el reuneşte, în existenţa sa ipostatică, aspectele inteligibile şi sensibile ale creaţiei; (2) lui i s-a dat de Dumnezeu *misiunea* şi *funcţia* de a face această unitate tot mai desăvârşită, îndeosebi după căderea în păcat, când forţele dezintegrării şi ale diviziunii sunt şi ele active în creaţie. Asupra acestui punct, şi în special la Sf. Maxim Mărturisitorul, aflăm un alt aspect al polarităţii chip-asemănare: darul lui Dumnezeu făcut omului este atât misiune, cât şi punere la încercare.

In celebrul său pasaj din *Ambigua 41*[15], Sf. Maxim numeşte

insurmontabile doar prin puterile omeneşti. Numai Omul Iisus, deoarece El este şi Dumnezeu, a reuşit să le depăşească. El este noul Adam, iar în El creaţia îşi regăseşte comuniunea cu Creatorul şi armonia înlăuntrul ei.

Rolul central al omului în cosmos se reflectă de asemenea - poate mai bine decât în orice sistem de concepte - în cultul bizantin, cu accentul pus de el pe unirea cerului cu pământul, cu realismul său sacramental, în ritualurile sale de binecuvântare a hranei, a naturii înconjurătoare şi a vieţii omeneşti, ca şi în afirmaţia că omul, prin fire, este mai aproape de Dumnezeu decât înşişi îngerii. Ideea îşi are originea în Epistola către Evrei 1, 14 şi este dezvoltată de Sf. Grigorie Palamas în contextul unei teologii a întrupării: „Cuvântul S-a făcut trup ca să cinstească trupul, chiar acest trup muritor; de aceea, duhurile nu trebuie să se socotească - şi nu trebuie considerate - vrednice de mai mare cinstire decât omul, nici nu trebuie să se îndumnezeiască pe sine pe seama necorporalităţii lor şi a nemuririi lor aparente"[16].

Intre făpturi nu există nicio demnitate superioară aceleia de a fi stăpânul întregii creaţii: omului i s-a dat această demnitate cu condiţia ca el să păstreze în sine chipul lui Dumnezeu - adică dacă ia parte la viaţa şi la slava Creatorului însuşi.

3. PĂCATUL ORIGINAR

Pentru ca să înţelegem multe probleme teologice majore ce s-au ivit între Răsărit şi Apus atât înainte, cât şi după schismă, trebuie să luăm pe deplin în considerare extraordinara influenţă exercitată asupra gândirii occidentale de polemica Fericitului Augustin cu Pelagiu şi Iulian de Eclanum. In lumea bizantină, unde gândirea augustiniană n-a exercitat, practic, nici o influenţă, semnificaţia păcatului lui Adam şi a consecinţelor lui pentru omenire a fost înţeleasă în linii cu totul diferite.

deasupra naturii. Pentru aceea, „natura* desemnează ceea ce - în virtutea creaţiei - este deosebit de Dumnezeu. Dar natura (firea) poate şi trebuie depăşită; acesta este privilegiul şi funcţia *minţii libere*, create „după chipul lui Dumnezeu*.

In gândirea patristică greacă, numai această minte personală şi liberă poate comite păcatul şi să atragă „vina* concomitentă - o observaţie clarificată îndeosebi de Sf. Maxim Mărturisitorul în distincţia sa dintre „voinţa naturală* şi „voinţa gnomică*. Natura umană, ca făptură a lui Dumnezeu, îşi exercită întotdeauna propriile însuşiri dinamice - care împreună constituie „voinţa naturală* sau dinamismul creat - în concordanţă cu voinţa divină care a creat-o. Dar când persoana sau ipostasul uman, răzvrătindu-se atât împotriva lui Dumnezeu, cât şi împotriva firii (naturii), îşi utilizează rău propria libertate, ea poate să deformeze „voia naturală* şi astfel să corupă însăşi natura. Este capabilă să procedeze aşa, deoarece ea posedă libertate sau „voie gnomică*, voie în stare să orienteze omul către bine şi către „imitarea lui Dumnezeu* („Numai Dumnezeu este bun prin fire - scrie Sf. Maxim - şi numai imitatorul lui Dumnezeu este bun prin a sa gnomă*)[17]; ea este capabilă şi de păcat, deoarece „mântuirea noastră depinde de voia noastră*[18]. Dar păcatul este totdeauna un act personal, niciodată un act al firii (naturii)[19]. Patriarhul Fotie merge chiar până acolo încât zice, referitor la doctrinele apusene, că credinţa într-un „păcat al naturii* este o erezie[20].

Din aceste idei fundamentale despre caracterul personal al păcatului reiese clar că răzvrătirea lui Adam şi a Evei împotriva lui Dumnezeu poate fi concepută doar ca păcatul lor personal. Nu ar exista loc, atunci, într-o astfel de antropologie, pentru conceptul de vină moştenită sau de „păcat al naturii*', deşi o astfel de antropologie admite că natura omenească trage consecinţele păcatului lui Adam.

înţelegerea patristică greacă a omului nu neagă niciodată unitatea omenirii, nici nu o înlocuieşte cu un individualism radical. învăţătura paulină despre cei doi Adami ... Căci

conceptul platonic de om ideal îl fac pe Sf. Grigorie de Nyssa să înţeleagă că textul din Facerea 1,27 - „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său" - se referă la crearea lumii în general[21]. Deci, este evident că păcatul lui Adam trebuie pus în legătură cu toţi oamenii, tot aşa cum mântuirea adusă de Hristos este mântuire pentru întreaga omenire. Dar nici păcatul originar, nici mântuirea nu se pot înţelege în viaţa persoanei umane fără angajarea responsabilităţii sale libere şi personale.

Textul scripturistic care a jucat un rol hotărâtor în polemica dintre Fericitul Augustin şi pelagieni se află la Romani 5,12, unde Sf. Apostol Pavel, vorbind despre Adam, scrie: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, *pentru că toţi (oamenii) au păcătuit* (£(j)' cp ndvTeg f]|LiaQTOv)“. In acest pasaj există o gravă problemă de traducere. Ultimele patru cuvinte greceşti s-au tradus în limba latină prin: *in quo omnes peccaverunt* („în care - adică în Adam - toţi oamenii au păcătuit"), iar această traducere s-a utilizat în Apus pentru a justifica învăţătura despre vina moştenită de la Adam, vină extinsă la toţi urmaşii lui. Dar un astfel de sens nu poate fi scos din textul original grec - desigur, din textul citit de bizantini. Forma ecf)[1] cp - o contragere a lui *ini* cu pronumele relativ o - poate fi tradusă cu „din cauza" (deoarece), sens acceptat de majoritatea specialiştilor contemporani din toate grupurile confesionale[22]. O atare traducere face ca gândirea Sf. Apostol Pavel să însemne că moartea, care pentru Adam era „plata păcatului" (Romani 6, 23), este şi o pedeapsă aplicată acelora care, ca şi el, păcătuiesc. Această traducere presupune o însemnătate cosmică a păcatului lui Adam, dar nu spune că urmaşii lui sunt „vinovaţi" cum era Adam, fără numai dacă şi ei păcătuiesc aşa cum a păcătuit el.

O serie de autori bizantini, inclusiv Fotie, au înţeles expresia ecf)’ d) ca însemnând „pentru că" şi nu au văzut în textul paulin nimic altceva decât o similaritate morală între

15, 22 - între Adam şi descendenţii săi există o solidaritate *în moarte*, tot aşa cum există o solidaritate *în viaţa* între Domnul înviat şi cei botezaţi.

Această interpretare rezultă, evident, din înţelesul literal, gramatical al textului din Romani 5, 12. ’Ecj)' d), dacă înseamnă „din cauza", avem de-a face cu un pronume neutru; dar poate fi şi de genul masculin (în greceşte), referindu-se la substantivul masculin care urmează imediat 0dvaxog („moarte"). Atunci propoziţia poate avea un înţeles ce pare neplauzibil unui cititor cunoscător al Fericitul Augustin, dar care propoziţie are într-adevăr înţelesul acceptat de majoritatea Părinţilor greci: „Aşa cum păcatul a intrat în lume printr-un singur om şi moartea prin păcat, tot aşa moartea a trecut la toţi oamenii; iar *din cauza morţii*,, toţi oamenii au păcătuit..."

Mortalitatea sau „stricăciunea", sau simplu moartea - înţeleasă într-un sens personalizat - a fost într-adevăr văzută, încă din antichitatea creştină, drept o maladie cosmică ce ţine omenirea sub călcâiul ei, atât spiritual, cât şi fizic, şi este condusă de acela care este „ucigător de la început" (Ioan 8, 44). Această moarte face păcatul inevitabil, şi în acest sens „corupe" natura.

După opinia Sf. Chirii al Alexandriei, omenitatea - în urma păcatului lui Adam - „s-a îmbolnăvit de stricăciune"[23]. Opozanţii lui Chirii, teologii Şcolii din Antiohia, au fost de acord cu el asupra urmărilor păcatului lui Adam. Potrivit lui Teodor de Mop- suestia, „devenind muritori, noi am dobândit o mai mare poftă de păcat".

Necesitatea satisfacerii trebuinţelor trupului - hrană, băutură şi alte trebuinţe trupeşti - este absentă la fiinţele nemuritoare, dar la cei muritori ea duce la „patimi", deoarece acestea constituie mijloace inevitabile de supravieţuire temporară[24]. Teodoret de Cir repetă aproape literal argumentele lui Teodor de Mopsuestia în propriul său comentariu la Romani. In altă parte, el se ridică împotriva aşa-

starea păcătoasă generală a omenităţii *muritoare:* „După ce au devenit muritori (Adam şi Eva) au zămislit copii muritori, iar fiinţele muritoare sunt obligatoriu obiectul patimilor şi al temerilor, al plăcerilor şi al întristărilor, al mâniei şi al urii"[25].

Există, într-adevăr, un consens în tradiţia patristică greacă şi în cea bizantină în a identifica moştenirea căderii în păcat cu o moştenire esenţial de mortalitate decât de păcătoşenie, păcătoşenia fiind doar o urmare a mortalităţii. Ideea apare la Sf. Ioan Gură de Aur, care într-adins neagă imputaţia de păcat urmaşilor lui Adam[26], apoi la comentatorul Teofilact de Ohrida[27] din secolul al XI-lea şi la autorii bizantini de mai târziu, în special la Sf. Grigorie Palamas[28]. Sf. Maxim Mărturisitorul, totdeauna mai subtil, când vorbeşte despre urmările păcatului lui Adam, le identifică îndeosebi cu supunerea minţii faţă de trup şi descoperă în actul procreării cea mai evidentă expresie a consimţirii omului cu instinctele animalice. Dar, aşa cum am văzut, după Sf. Maxim, păcatul rămâne un act personal, iar moştenirea vinei este imposibilă[29]. După el, ca şi după alţii, „reaua alegere făcută de Adam a adus patimă, stricare şi mortalitate"[30], dar nu vină moştenită.

Contrastul faţă de tradiţia apuseană asupra acestui punct este adus la maximă concentrare atunci când autorii răsăriteni discută sensul Botezului. Argumentele Fericitului Augustin în favoarea pedobaptismului au fost luate din textul simbolurilor de credinţă - Botez spre „iertarea păcatelor" - şi din înţelesul textului de la Romani 5, 12. Copiii se nasc în stare de păcătoşenie, nu fiindcă ei au păcătuit personal, ci pentru că ei au păcătuit „în Adam". Botezul lor, prin urmare, este şi un Botez „spre iertarea păcatelor". In acelaşi timp, un contemporan răsăritean al lui Augustin, Teo- doret de Cir, neagă de-a dreptul că formula din Crez, „spre iertarea păcatelor", este aplicabilă botezului copiilor. După Teodoret, de fapt, „iertarea păcatelor" este doar un efect colateral al Botezului, deplin real în cazul Botezului adulţilor, care şi era, desigur, regula în Biserica primară şi care Botez, într-adevăr,

Teodoret -, pentru ce am mai boteza pruncii nou-născuţi, care nu au gustat încă din păcat? Dar Taina (Botezului) nu se limitează la aceasta; ea este o făgăduinţă a unor daruri mai desăvârşite şi mai mari. In Botez se află făgăduinţele unor desfătări viitoare; Botezul este un tip al învierii viitoare, o comuniune cu patima Stăpânului, o participare la învierea Sa, mantia mântuirii, tunica bucuriei, veşmântul de lumină sau, mai bine-zis, însăşi lumina"[31].

Astfel, Biserica botează copiii nu pentru a le „ierta" păcatele încă inexistente, ci pentru ca să le dea o *viaţă* nouă şi nemuritoare, pe care părinţii lor muritori nu sunt în stare să le-o transmită. Opoziţia dintre cei doi Adami este văzută nu ca vină şi ca iertare, ci ca moarte şi viaţă. „Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer; cum este cel pământesc, aşa sunt şi cei pământeşti; şi cum este cel ceresc, aşa sunt şi cei cereşti" (I Corinteni 15, 47-48). Botezul este misterul pascal, „trecerea". Toate formele sale vechi, şi în special cea bizantină, cuprind renunţarea la satana, o triplă afundare ca tip al morţii şi al învierii, şi darul pozitiv al vieţii celei noi prin ungerea cu Sfântul Mir şi prin comuniunea euharistică.

In această perspectivă, moartea şi mortalitatea sunt concepute nu atât ca răsplată pentru păcat - deşi ele sunt şi o dreaptă răsplată pentru păcatele personale -, ci ca instrumente prin care „tirania" fundamental nedreaptă a diavolului se exercită asupra omenirii după păcatul lui Adam. De aici, Botezul este eliberare, fiindcă dă acces la o viaţă nemuritoare şi nouă, adusă în lume de învierea lui Hristos. învierea îi eliberează pe oameni din frica morţii şi, prin urmare, şi din trebuinţa de a lupta pentru existenţă. Numai în lumina lui Hristos cel înviat dobândeşte realism „Predica de pe Munte": „Nu vă îngrijiţi pentru sufletul vostru ce veţi mânca sau ce veţi bea, nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca; au nu este sufletul mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea?" (Matei 6, 25).

acestea se află în inima înţelegerii bizantine a Evangheliei creştine, mai degrabă decât o îndreptare sau o iertare a vinei moştenite.

4. NOUA EVĂ

Deja de timpuriu, la Sf. Iustin şi la Sf. Irineu, tradiţia creştină primară a stabilit o paralelă între Facere 2 şi relatarea de la Luca a Bunei Vestiri, ca şi contrastul dintre cele două fecioare, Eva şi Maria, pentru a simboliza două moduri posibile de folosire de către om a libertăţii create: în cel dintâi, o acceptare a ofertei diavolului, de falsă îndumnezeire; în cel de-al doilea, acceptarea smerită a voii lui Dumnezeu.

Cu toate că a fost înlocuit după Sinodul de la Efes prin supracinstirea Fecioarei Maria. ca Maica lui Dumnezeu sau *Theotokos*y conceptul de Evă Nouă care, în numele întregii omenităţi căzute, a putut să accepte venirea noii „milostiviri" este prezent (acel concept) în tradiţia patristică din întreaga perioadă bizantină. Produs, patriarhul Constantinopolului (434-446), a folosit frecvent această idee în omiliile sale. Sfânta Fecioară Maria este considerată drept ţinta istoriei Vechiului Testament, istorie care a început cu copiii Evei: „Dintre copiii lui Adam, Dumnezeu l-a ales pe vrednicul Set, scrie Palamas, şi astfel alegerea care a avut-o în vedere pe ea, prin înainte-cunoaştere, pe ceea ce avea să devină Maica lui Dumnezeu, şi-a avut începutul chiar în copiii lui Adam, s-a plinit în generaţii succesive şi a coborât până la regele şi profetul David... Când s-a ajuns la vremea ca această alegere să-şi afle plinirea, Ioachim şi Ana din casa şi ţinutul lui David au fost aleşi de Dumnezeu... Lor le-a dat Dumnezeu făgăduinţa şi le-a dăruit copilul ce avea să fie Maica lui Dumnezeu"[32].

Alegerea Fecioarei Maria, prin urmare, este piscul urcuşului lui Israel către împăcarea cu Dumnezeu, dar răspunsul final al lui Dumnezeu faţă de acest urcuş şi începutul unei vieţi noi vine odată cu întruparea Cuvântului. Mântuirea avea nevoie

afară de Dumnezeu, nu este fără de păcat; nimeni nu poate da viaţă; nimeni altul nu poate ierta păcatele*[33]. Această „nouă rădăcină* este Cuvântul întrupat; Fecioara Maria este „templul* Său.

Textele omiletice şi imnografice bizantine o laudă adeseori pe Sfânta Fecioară ca „deplin pregătită*, „curăţită* şi „sfinţită*. Dar aceste texte trebuie înţelese în contextul învăţăturii despre păcatul originar, învăţătură care a prevalat în Răsărit; moştenirea de la Adam este mortalitate, nu vină, şi n-a existat niciodată vreo îndoială printre teologii bizantini că Maica Domnului a fost fiinţă *muritoare.*

Preocuparea teologilor occidentali de a găsi în Bizanţ vechi temeiuri pentru doctrina privind Imaculata concepţie a Sfintei Fecioare Maria a folosit adeseori aceste pasaje scoţându-le din context. Şi, într-adevăr, Sofronie al Ierusalimului (f638) o laudă astfel pe Maica Domnului: „Mulţi sfinţi s-au ivit înainte de tine, dar nimeni nu a fost plin de har ca tine... Nimeni n-a fost curăţit dinainte ca tine...*[34]. Andrei Criteanul (f740) este chiar mai la obiect, predicând la sărbătoarea Naşterii Maicii Domnului: „Când se naşte Maica Aceluia care însuşi este frumuseţea, natura (omenească) îşi redobândeşte în persoana ei privilegiile de demult şi se mlădiază potrivit unui model desăvârşit, cu adevărat vrednic de Dumnezeu... Intr-un cuvânt, transfigurarea firii noastre începe astăzi...*[35]. Această temă, care apare în imnele liturgice ale sărbătorii din 8 septembrie, este dezvoltată şi mai mult de Nicolae Cabasilas în secolul al XIV-lea: „Pământ este ea, pentru că din pământ vine; dar ea este noul pământ, deoarece ea nu provine în niciun chip din strămoşii ei şi nu a moştenit aluatul cel vechi. Ea este... o nouă plămadă şi a pus început unui neam nou*[36].

Citatele se pot înmulţi cu uşurinţă, iar ele ne dau indicaţii clare că evlavia bizantinilor faţă de Maica Domnului i-ar fi determinat să accepte definirea dogmei despre Imaculata concepţie a Sfintei Fecioare Maria - aşa cum a fost formulată această dogmă în anul 1854 - *numai dacă* ei ar fi împărtăşit

concepte, cum sunt: „curăţie" şi „sfinţenie", puteau fi uşor imaginate chiar în cadrul omenităţii precreştine, considerată ca *muritoare*, dar nu în chip necesar „vinovată". In cazul Sfintei Fecioare Maria, răspunsul dat de ea îngerului şi noua ei stare ca „Eva cea nouă" i-au conferit un raport special cu „neamul cel nou" născut dintr-însa. Totuşi, niciodată nu citim în scrierile autorilor bizantini vreo declaraţie care ar presupune că Sfânta Fecioară Maria ar fi primit vreun dar special de nemurire. Numai o atare declaraţie ar presupune clar că omenitatea ei nu a împărtăşit soarta comună a urmaşilor lui Adam.

Singurul autor bizantin care a înţeles şi a acceptat hotărât atât concepţia apuseană despre păcatul originar, cât şi învăţătura despre Imaculata concepţie este Ghenadie Scholarios (fc. 1472): „Harul lui Dumnezeu a eliberat-o desăvârşit - scrie Ghenadie -, ca şi cum ea s-ar fi zămislit feciorește (sic)... De aici încolo, deoarece ea a fost liberată complet de vina strămoşească şi de pedeapsă - un privilegiu pe care numai ea l-a primit din tot neamul omenesc -, sufletul ei este cu totul inaccesibil norilor de gânduri (necurate), iar ea a devenit, cu trup şi suflet, sanctuar dumnezeiesc"[37]. Interesantă în gura unui tomist convins - care abandonează la acest punct atitudinea negativă a lui Toma de Aquino însuşi -, declaraţia lui Scholarios reflectă conceptul caracteristic apusean de „vină" şi anticipează exprimări similare ulterioare ale unor teologi ortodocşi care vor începe să gândească folosind categoriile Scolasticii occidentale.

Pentru a menţine o imagine pe deplin echilibrată despre mari- ologia bizantină, este necesar să avem în minte cadrul hristologic esenţial al preacinstirii Născătoarei de Dumnezeu *(Theotokos)* din Bizanţ - punct ce va fi subliniat în capitolul următor. Totuşi, absenţa oricărei definiri de credinţă oficiale privind mariologia ca atare a permis libertatea poeţilor şi a oratorilor, ca şi rezerva exegeţilor severi. Aceştia au avut la

Fecioare Maria să i se atribuie nu doar „păcatul originar", ci şi „frământarea", „tulburarea" şi chiar „iubirea de cinstire"[38].

Desigur, nimeni n-ar fi îndrăznit să-l acuze pe marele Ioan Gură de Aur de lipsă de evlavie. Astfel Biserica Bizantină, păstrând înţelept echilibrul valorilor teologice, care întotdeauna a dat prioritate adevărurilor *fundamentale* ale Evangheliei, s-a abţinut de la impunerea oricărei formulări dogmatice privitoare la Sfânta Fecioară Maria, cu excepţia faptului că ea a fost într-adevăr şi real *Născătoare de Dumnezeu (.Theotokos),* „Maica lui Dumnezeu". Fără îndoială, această titulatură şocantă, făcută necesară de logica hristologiei chiriliene, a justificat aclamarea liturgică zilnică a ei ca „mai cinstită decât heruvimii şi mai prea mărită fără de asemănare decât serafimii".

Ce altă cinstire mai mare putea fi acordată unei fiinţe umane? Ce temei mai clar putea fi găsit pentru o antropologie creştină teocentrică?

NOTE

1. Maxim Mărturisitorul, *De Cbar.y* III, 25, (Migne) P.G. 90:1024 BC.

2. Irineu, *Adv. Haer.,* 5, 6, 1.

3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Carm.y* (Migne) P.G. 37:452.

4. Sf. Grigorie de Nyssa, *De opif. hom.y* 5, (Migne) P.G. 44:137 C.

5. Jean Danielou, *Platonisme et theologie mystique* (Platonismul şi teologia mistică). Paris, Aubier, 1944, p. 54.

6. Sf. Grigorie Palamas, *Triade,* I, I, 9; ed. J. Meyendorff, Louvain, 1959, p. 27.

7. *Ibidem;* ed. Meyendorff, p. 203.

8. Vezi Danielou, *Platonisme et theologie mystique,* p. 240-241.

9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 7, (Migne) P.G.

11. Thunberg, *Microcosm and Mediator* (Microcosmos şi Mijlocitor), p. 103.

12. Irineu, *Adv. Haer:,* 5, 6, 1.

13. Vladimir Lossky, *Mystical Theology* (Teologia mistică), p. 201.

14. Thunberg, *Microcosm and Mediator* (Microcosmos şi Mijlocitor), p. 119.

15. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 41, (Migne) P.G. 91:1305 D.

16. Sf. Grigorie Palamas, *Omil. 16,* (Migne) P.G. 157:204 A.

17. *De Char.* IV; 90, (Migne) P.G. 90:1069 C.

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Liber Asceticus,* (Migne) P.G. 90:953 B.

19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Expos. or. dom.,* (Migne) P.G. 90:505 A; despre aceasta, vezi J. Meyendorff, *Christ,* p. 112-113.

20. Fotie, *Bibliotheca,* 177; ed. R. Henry, Paris: Belles Lettres, 1960; 2:177.

21. Sf. Grigorie de Nyssa, *De opif. hom.,* 16, (Migne) P.G. 44:185 B.

22. Vezi Joseph A. Fitzmeyer, S.J., în *The Jerome Biblical Commen- tary,* Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, 53:56-57 (II, p. 307-308): „Sensul expresiei £(j)' cp este mult controversat. Cele mai puţin convingătoare interpretări o tratează ca fiind expresie strict relativă: (1) «întru care», interpretare bazată pe traducerea *in quo* din Vulgata, şi în uz curent în Biserica Apuseană din vremea Ambroziasterului. Această interpretare era necunoscută Părinţilor greci dinainte de Teofilact. Dar dacă Sf. Apostol Pavel ar fi intenţionat să spună aceasta, el ar fi putut scrie £v cp (vezi I Cor. 15, 22)... (4) «deoarece», «întrucât», «din cauză că»... Această interpretare, utilizată în mod obişnuit de scriitorii patristici greci, se bazează pe II Cor. 5. 4; Fii. 3,12; 4,10, unde £<ţ>' cp se traduce curent prin «pentru că»... Astfel că ar atribui tuturor oamenilor o răspundere individuală pentru moarte... *toţi oamenii au păcătuit*... Verbul nu trebuie tradus prin „au

a versetului, ca motivul pentru care «moartea» s-a extins la toţi oamenii. De n-ar fi adevărat, restul paragrafului n-ar avea prea mult sens. O cauzalitate universală a păcatului lui Adam se presupune la 5, 15a, 16a, 17a, 18a, 19a. Ar fi eronat atunci faţă de întreaga idee a paragrafului să se interpreteze 5,12 astfel încât să se presupună că starea omului înainte de venirea lui Hristos s-ar datora în întregime propriilor păcate personale".

23. Sf. Chirii al Alexandriei, *In Rom.,* (Migne) P.G. 74:789 B.

24. Teodor de Mopsuestia, *In Rom.,* (Migne) P.G. 66:801 B.

25. Teodoret de Cir, *In Rom.,* (Migne) P.G. 80:1245 A.

26. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Rom.,* Omilia 10, (Migne) P.G. 60:474-475.

27. Teofilact de Ohrida, *Exp. In Rom.,* (Migne) P.G. 124-404 C.

28. Vezi J. Meyendorff, *Gregory Palamas,* p. 121-126.

29. Vezi Epifanovici, *Prepodobnyi Maksim Ispovednic i Vizantiskoe bogoslovie,* p. 65, n 5.

30. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. ad Thal.*, (Migne) P.G. 90:408 B-C.

31. Teodoret de Cir, *Haeret. fabul. compendium,* 5, 18, (Migne) P.G. 83-512.

32. Sf. Grigorie Palamas, *Hom. in Present. {Omilie la Intrarea Maicii Domnului în Biserici)* 6-7; ed. Oikonomos, Atena, 1861, 126-127; trad. în E(astern) Church Q(uarterly), 10 (1954-1955), No. 8, 381-382.

33. *Ibidem,* 2; p. 122.

34. Sofronie al Ierusalimului, *Oratio,* II, 25, (Migne) P.G. 87:324 A.

35. Andrei Criteanul, *Hom. I in Nativ. B. Mariae* (Migne) P.G. 97:812 A.

36. Nicolae Cabasilas, *Hom. in Dorm.,* 4 (Migne) P.G. 19:498

XII

IISUS HRISTOS

Hristologia bizantină a fost întotdeauna dominată de categoriile de gândire şi de terminologia marilor controverse din secolele al V-lea, al Vl-lea şi al VH-lea, în jurul persoanei şi identităţii Mântuitorului Iisus Hristos. Aşa cum am arătat în partea I, aceste controverse au inclus probleme conceptuale, precum şi fundamentul teologic al vieţii. In cugetarea creştinilor răsăriteni, întregul conţinut al credinţei creştine depinde de modul în care se răspunde la întrebarea: „Cine este Iisus Hristos?".

Cele cinci sinoade ecumenice care au emis hotărâri specifice privind relaţia dintre firea dumnezeiască şi cea omenească din Hristos au fost privite uneori ca o evoluţie oscilantă: de la accentul pus pe dumnezeirea lui Hristos, la Efes (431), până la reafirmarea omenităţii Sale desăvârşite la Calcedon (451); apoi iarăşi înapoi la dumnezeirea Sa, acceptându-se ideea Sf. Chirii despre teopashism la Constantinopol (553), urmată de o nouă conştiinţă despre „energia" sau „voia" Sa omenească, tot la Constantinopol (680), şi despre însuşirea Sa omenească de a fi reprezentat iconografic, în hotărârea antiiconoclastă de la Niceea II (787),

hristologia bizantină este criptomonofizită şi că este oferită ca explicaţie pentru lipsa de preocupare a creştinilor răsăriteni faţă de om, în domeniul creativităţii lui laice sau sociale. Sperăm că discuţia ce urmează va arunca o lumină asupra acestor probleme ce revin adeseori.

1.DUMNEZEU ŞI OM

A afirma că Dumnezeu S-a făcut om şi că omenitatea Lui posedă toate caracteristicile proprii firii omeneşti înseamnă a spune că întruparea este un eveniment cosmic. Omul a fost creat ca stăpân al cosmosului şi a fost chemat de Creator să tragă întreaga Creaţie spre Dumnezeu. Nereuşita lui de a face aceasta a fost o catastrofă cosmică ce putea fi îndreptată doar de Creatorul însuşi.

Mai mult, faptul întrupării presupune că acea legătură dintre Dumnezeu şi om - exprimată în conceptul biblic de „chip şi asemănare* - este indestructibilă. Restaurarea creaţiei este „o nouă creaţie*, dar ea nu instaurează o nouă structură în ce-1 priveşte pe om; ea îl reaşază pe *om* în slava sa dumnezeiască iniţială între făpturi şi în răspunderea lui iniţială pentru lume. întruparea afirmă din nou că omul este cu adevărat om atunci când participă la viaţa lui Dumnezeu; ea afirmă că omul nu este autonom - fie în relaţia sa cu Dumnezeu, fie în relaţia cu lumea -, că adevărata viaţă umană nu poate fi niciodată „profană*. In Iisus Hristos, Dumnezeu şi omul sunt una; în El, prin urmare, Dumnezeu devine accesibil nu prin copleşirea sau eliminarea a ceea ce este omenesc *(humanum),* ci prin realizarea şi manifestarea omenităţii în forma ei cea mai autentică şi mai pură.

întruparea Logosului a fost totdeauna considerată de teologii bizantini ca având însemnătate *cosmica.* Dimensiunea cosmică a evenimentului Hristos este exprimată deosebit de bine în imno- logia bizantină: „Fiecare făptură creată de Tine îţi aduce mulţumire: îngerii îţi aduc cântare; cerurile, o stea;

mirarea; pământul, peştera lui; pustiul, staulul; iar noi îţi aducem o Maică Fecioară"[1]. Legătura dintre Creaţie şi întrupare este subliniată neîncetat în cântări: „Omul a căzut din viaţa mai bună şi dumnezeiască; deşi creat după chipul lui Dumnezeu, prin călcarea poruncii, s-a plecat cu totul stricăciunii şi destrămării, Dar acum înţeleptul Ziditor îl plăsmuieşte iarăşi; că S-a preamărit"[2]. La fel, imnologia din Sfânta şi Marea zi de Vineri subliniază angajarea întregii creaţii în moartea lui Hristos: „Soarele văzându-Te pe Cruce s-a posomorât; pământul de frică s-a cutremurat..."[3].

Astfel, imaginile poetice reflectă paralelismul dintre Facerea 1, 2 şi Ioan 1. Venirea lui Hristos este întruparea Logosului „prin Care" toate s-au făcut. Venirea este o nouă creaţie, dar Creatorul este acelaşi. împotriva gnosticilor, care profesau un dualism ce îl deosebea pe Dumnezeul Vechiului Testament de Tatăl lui Iisus, tradiţia patristică a afirmat identitatea lor absolută şi, prin urmare, „bunătatea" esenţială (fiinţială) a creaţiei iniţiale.

Evenimentul-Hristos este eveniment cosmic fiindcă Hristos este Logosul - şi, prin urmare, în Dumnezeu este agentul creaţiei -, dar şi fiindcă El este om, căci omul este un „microcosmos". Păcatul omului cufundă creaţia în moarte şi descompunere, dar restaurarea omului în Hristos înseamnă readucerea omului la frumuseţea sa originară. Aici, iarăşi, imnologia bizantină ne este cea mai bună mărturie:

„Mai înainte văzând David cu duhul petrecerea cu oamenii în trup a Fiului cel Unul Născut, a chemat făptura să se bucure dimpreună cu el şi a ridicat prooroceşte glasul să strige: «Taborul şi Ermonul întru numele Tău se vor bucura» (Ps. 88, 13). Căci suindu-Te, Hristoase, cu ucenicii Tăi în Muntele Taborului, Te-ai schimbat la faţă şi ai făcut să strălucească iarăşi ca fulgerul firea ce se întunecase în Adam..."[4]

Slăvirea omului - care înseamnă şi slăvirea întregii creaţii - desigur trebuie înţeleasă eshatologic. In persoana lui Hristos,

vie, deja la dispoziţia tuturor creştinilor, în special în Liturghie. Numai această trăire poate să confere scop şi sens istoriei omeneşti.

Dimensiunea cosmică a întrupării este cuprinsă în hotărârea sinodală de la Calcedon din 451, căreia teologia bizantină îi rămâne credincioasă: Hristos este „deofiinţă cu noi în omenitatea Sa, este asemenea nouă întru toate, afară de păcat". El este Dumnezeu şi om căci „deosebirea firilor nu este în niciun chip anulată din pricina unirii; din contră, se păstrează însuşirile caracteristice fiecărei firi". Ultima propoziţie a hotărârii sinodale acoperă, evident, funcţiile de stăpânitor, iniţiator şi creator ale omului în univers. Ideea este ilustrată în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, când contra monoteliţilor el afirmă existenţa în Hristos a unei „voinţe" sau „energii" omeneşti, subliniind că fără aceasta nu se poate concepe o omenitate autentică. Dacă omenitatea lui Hristos este identică cu a noastră întru toate, afară de păcat - în afară de cazul când socoteşte cineva drept „păcat" fiecare „mişcare", „creativitate" sau „dinamism" uman -, trebuie să admitem că Hristos, Cel ce este om în trupul Său, în sufletul Său şi în cugetul Său, a lucrat într-adevăr cu toate aceste funcţiuni ale omenităţii adevărate. Aşa cum a înţeles pe deplin Sf. Maxim, energia sau voia omenească a lui Hristos nu a fost copleşită de voia Sa dumnezeiască, ci a acceptat conformarea cu aceasta. „Cele două voinţe naturale (ale lui Hristos) nu se împotrivesc una celeilalte... ci voinţa omenească urmează (celei dumnezeieşti)."[5]

Această conformare a umanului *(humamum)* cu dumnezeiescul *(divinum)* în Hristos nu este, prin urmare, o micşorare a omenităţii, ci restaurarea ei: „Hristos readuce natura la conformitatea cu ea însăşi... Făcându-Se om, El îşi menţine propria voie liberă în nepătimire şi în pace cu natura"[6]. „Participarea" la Dumnezeu - aşa cum am arătat - constituie însăşi natura omului, iar nu desfiinţarea ei. Aceasta este cheia pentru înţelegerea creştină răsăriteană a raportului dintre

ivit din formula calcedoniană au condus la noi definiţii ale sensului termenului *ipostas.* In timp ce Calcedonul susţinuse că Hristos a fost cu adevărat unul în identitatea Sa personală, sinodul nu a specificat clar că termenul „ipostas", utilizat pentru a desemna această identitate, desemna de asemenea şi ipostasul Logosului preexistent. Opoziţia anti-calcedoniană din Răsărit şi-a alcătuit în aşa fel întreaga Sa argumentare în jurul acestui punct, încât hristologia bizantină din timpul lui Iustinian s-a angajat foarte puternic în excluderea acelei interpretări a Calcedonului care ar fi socotit „persoana" *(nQOOGmov)* sau „ipostasul" menţionat în definiţie doar ca „prosopon al unirii" din vechea Şcoală Antiohiană -, adică noua realitate sinteză rezultând din unirea celor două firi. Sinodul afirma, dimpotrivă - urmând Sf. Chirii al Alexandriei -, că unicul ipostas al lui Hristos este ipostasul preexistent al Logosului. Adică afirma că termenul este folosit în hristologie cu exact acelaşi sens ca în teologia trinitară a Părinţilor capadocieni: unul dintre cele trei ipostasuri veşnice ale Sfintei Treimi „S-a întrupat", rămânând esenţial acelaşi în dumnezeirea Sa. Ipostasul lui Hristos, de aceea, a *preexistat* în dumnezeirea Sa, dar a *dobândit* omenitate prin Sfânta Fecioară Maria.

Această atitudine fundamentală are două implicaţii importante:

a) Nu există simetrie absolută între dumnezeire şi omenitate în Hristos, din cauză că ipostasul unic este numai dumnezeiesc şi fiindcă voinţa umană urmează voinţei dumnezeieşti. Tocmai hristologia „simetrică" a fost respinsă ca nestoriană la Efes, în anul 431. Această „asimetrie" din hristologia ortodoxă reflectă o idee pe care au subliniat-o atât de puternic Sfinţii Atanasie şi Chirii al Alexandriei: numai Dumnezeu poate *mântui*, în timp ce omenitatea poate doar să conlucreze cu actele mântuitoare şi cu voinţa lui Dumnezeu. Totuşi, aşa cum am subliniat mai sus, în concepţia patristică despre om, „teocentrismul" constituie o trăsătură naturală a

nu este o expresie a existenţei naturale, fie în Dumnezeu fie în om, ci că ipostasul desemnează o existen *impersonală.* Hristologia post-calcedoniană postulează că Hristos a fost om desăvârşit şi că El a fost *entitate* umană, dar ea respinge concepţia nestoriană că Hristos a fost ipostas uman sau persoană umană. Viaţa individuală umană deplină a fost enipostaziată în ipostasul Logosului, fără a-şi pierde vreuna dintre caracteristicile sale umane. Teoria, legată de numele lui Apolinarie de Laodiceea - potrivit căreia Logosul, în Iisus, ar fi luat locul sufletului omenesc -, a fost respinsă sistematic de teologii bizantini, deoarece ea presupunea că omenitatea lui Hristos n-ar fi fost desăvârşită. Celebra formulă a Sf. Chirii - greşit atribuită Sf. Atanasie şi, în realitate, pronunţată de Apolinarie -, „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu Cuvân-tul*, a fost acceptată numai într-un context calcedonian. Firea dumnezeiască şi firea omenească nu au putut niciodată să se contopească sau să se amestece, sau să devină complementare una alteia, ci, în Hristos, ele s-au unit într-un singur ipostas dumnezeiesc al Logosului: modelul dumnezeiesc s-a potrivit chipului uman.

Faptul că noţiunea de ipostas este nereductibilă la cea de „natură particulară*, sau la noţiunea de „individualitate*, are o importanţă crucială nu numai în hristologie, ci şi în teologia trinitară. Ipostasul este izvorul personal, „lucrător* de viaţă naturală; dar el nu este „natură* (fire) sau viaţa însăşi. In ipostas, cele două firi ale lui Hristos săvârşesc o unire fără amestecare. Ele îşi păstrează însuşirile naturale; dar fiindcă se împărtăşesc dintr-o viaţă comună ipostatică, există o „comunicare a însuşirilor* *(communicatio idio- matum)* sau *perihoreză*, care, de exemplu, dă posibilitatea unora dintre lucrările omeneşti ale lui Hristos - cuvinte sau gesturi - să aibă consecinţe pe care numai Dumnezeu ar fi putut să le pro-voace. Tina făcută din scuipatul Său, de exemplu, restaurează vederea orbului.

„Hristos este unul singur - scrie Sfântul Ioan Damaschin.

dumnezeirea este aceea care comunică privilegiile sale trupului, ea însăşi rămânând în afara patimilor cărnii."[7]

Unirea ipostatică implică şi faptul că Logosul a făcut *proprie Sieşi* omenitatea în totalitatea ei. Astfel, cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi a devenit subiect sau agent al trăirilor sau al actelor *umane* ale lui Hristos. Controversa dintre Sfântul Chirii al Alexandriei şi Nestorie cu privire la termenul *Theotokos,* aplicat Fecioarei Maria, privea în esenţă chiar această problemă. A existat în ce-L priveşte pe Iisus o persoană umană a cărei mamă putea să fi fost Fecioara Maria? Răspunsul Sfântului Chirii al Alexandriei - accentuat negativ - era, de fapt, o opţiune hristologică de mare importanţă. In Hristos a existat doar un singur Fiu, Fiul lui Dumnezeu, iar Fecioara Maria era cu neputinţă să fi fost mama altcuiva. Pentru aceea, cu adevărat ea a fost „Maica lui Dumnezeu". Exact aceeaşi problemă a apărut în legătură cu moartea lui Hristos: nepătimirea şi nemurirea au fost într-adevăr caracteristici ale firii dumnezeieşti. Cum dar - au întrebat teologii din Antiohia - putea Fiul lui Dumnezeu *să moară?* Evident, „subiectul" morţii lui Hristos a fost doar omenitatea Sa. împotriva acestui punct de vedere - şi urmând Sfântului Chirii -, al V-lea Sinod Ecumenic (553) afirmă: „Dacă cineva nu mărturiseşte că Domnul nostru Iisus Hristos, Care S-a răstignit cu trupul, este Dumnezeu adevărat şi Domn al slavei şi unul din Sfânta Treime, să fie anatema"[8]. Acest text sinodal, care parafrazează textul de la I Corinteni 2, 8: „Dacă ar fi înţeles, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei", a inspirat cântarea „Unule Născut", atribuită împăratului Iustinian şi cântată la fiecare Liturghie euharistică bizantină: „Unule din Sfânta Treime, Tu Te-ai răstignit pentru noi".

„Teopashismul" - acceptarea de formule care afirmă că „Fiul lui Dumnezeu a murit în trup" - ilustrează cât de deosebite sunt în realitate conceptele de „ipostas" şi „natură" sau „fiinţă". Deosebirea este reliefată de unul dintre principalii teologi calcedo- nieni ai epocii lui Iustinian, Leontie

propria-I fiinţă nepătimitoare, iar ceea ce se poate afirma despre fiinţa (umană) poate fi afirmat şi despre ipostas"[9]. Aceasta presupune că însuşirile fiinţei dumnezeieşti: nepătimirea, neschimba- rea etc., nu sunt absolut obligatorii pentru existenţa *personală* sau ipostatică a lui Dumnezeu. Mai târziu vom vedea importanţa acestui fapt pentru înţelegerea patristică şi bizantină a lui Dumnezeu. Intre timp, la nivelul soteriologiei, afirmaţia că Fiul lui Dumnezeu într-adevăr „a murit cu trupul" reflectă, mai bine decât orice altă formulă hristologică, nemărginirea iubirii lui Dumnezeu faţă de om, realitatea „aproprierii" de Logos a omenităţii căzute şi muritoare - adică însăşi taina mântuirii.

O critică mereu repetată la adresa hristologiei bizantine - cum s-a definit această hristologie la Sinodul al V-lea Ecumenic - este aceea că, de fapt, această hristologie a trădat Calcedonul asigurând post-mortem triumful vederilor unilaterale ale hristologiei alexandrine, însuşită de ipostasul dumnezeiesc al Logosului, omenitatea lui Hristos - potrivit acestor critici - ar fi fost lipsită de caracterul uman autentic. „In hristologia alexandrină - scrie Marcel Richard - nu va exista niciodată loc pentru o adevărată psihologie a lui Hristos, pentru un adevărat cult al omenităţii Mântuitorului, chiar dacă asumarea de către Cuvântul a sufletului omenesc este expres recunoscută."[10] Iar Charles Moeller susţine şi el că: „Tendinţa Răsăritului de a-L vedea pe Hristos din ce în ce mai mult ca Dumnezeu - tendinţă care este marcată aşa de mult în liturghia sa - trădează un anumit exclusivism ce creşte după schismă"[11]. Acest „neo-calcedonianism" al bizantinilor este astfel contrar adevăratei hristologii calcedoniene şi este înfierat drept cripto-monofizism. In esenţă, el constă esenţial dintr-o înţelegere a uniunii ipostatice care ar modifica atât de mult însuşirile omeneşti ale lui Iisus încât El n-ar mai fi om desăvârşit[12].

Este fără îndoială adevărat că teologia şi spiritualitatea bizantină sunt foarte conştiente de unicitatea persoanei lui

asemenea concepţia răsăriteană preeminentă despre ceea ce este omul „natural". Căci, în Iisus, în noul Adam, s-a restaurat ome- nitatea „naturală". După cum am observat, omul „natural" a fost socotit ca participând la slava lui Dumnezeu. Un astfel de om, fără îndoială, nu va mai fi deplin supus legilor psihologiei „căzute". Aceste legi însă nu au fost pur şi simplu negate în persoana lui Iisus, ci au fost văzute în lumina soteriologiei.

Dimensiunea deplină a problemei nu s-a discutat niciodată direct de către teologii bizantini, dar există semne care pot să ne ajute să înţelegem atitudinea lor: (a) interpretarea, de către ei, a unor astfel de pasaje ca: Luca 2, 52 - „El creştea cu vârsta şi cu înţelepciunea"; (b) atitudinea lor faţă de erezia aftartodoche- tismului; şi (c) poziţia apărătorilor ortodocşi ai icoanelor împotriva iconoclaştilor.

a) Ideea de „creştere cu înţelepciunea" implică un grad de necunoaştere în persoana lui Iisus, necunoaştere confirmată de alte bine cunoscute pasaje din Evanghelii (Marcu 13, 32, de exemplu). Gândirea bizantină asupra acestui subiect poate să fi fost adeseori indusă în eroare de ideea evagriană că „ştiinţa fiinţială" este însăşi caracteristica omenităţii dinainte de cădere. Şi Evagrie gândea că Iisus a fost un „intelect" creat şi care şi-a păstrat această „cunoaştere" iniţială. In tradiţia spirituală evagriană, care a rămas vie în Răsăritul creştin, căutarea *gnozei* a fost concepută ca însuşi conţinutul vieţii spirituale. Aceasta poate să fi contribuit la faptul că majoritatea autorilor bizantini neagă orice „necunoaştere" în Iisus. Sfântul Ioan Damaschin, de pildă, scrie:

„Trebuie să se ştie că Logosul a *luat asuprd-Şi firea neştiutoare şi roaba*, (dar) datorită identităţii ipostasului şi unirii indisolubile, sufletul Domnului a fost îmbogăţit cu cunoaşterea celor viitoare şi a altor semne dumnezeieşti; de asemenea, trupul fiinţelor omeneşti nu este prin natură dătător-de-viaţă, în timp ce Trupul Domnului, fără a *înceta deafi muritor prin naturây* s-a făcut dătător de viaţă, din pricina unirii sale ipostatice cu Cuvântul."[13]

virtutea „comunicării însuşirilor" (*<zommunicatio idiomatum)* - schimbă caracterul firii umane. Dar această schimbare este văzută clar în cadrul unei hristologii soteriologice şi dinamice; omenitatea lui Hristos este „pascală", în sensul că în ea omul *trece* de la moarte la viaţă, din necunoaştere la cunoaştere şi din păcat la sfinţenie. Totuşi, în multe cazuri mai puţin justificabile, necunoaşterea lui Iisus - cum este descrisă ea în textele Sfintei Evanghelii - este interpretată doar ca instrument pedagogic sau „aparenţă" din partea lui Hristos, ca să-Şi arate „condescendenţa" Sa. Această soluţie, evident nesatisfăcătoare, este respinsă de alţi autori care afirmă reala necunoaştere omenească a lui Hristos. „Cei mai mulţi dintre Părinţi au admis - scrie autorul anonim al lucrării *Desectis* - că Hristos nu avea cunoştinţă de anumite lucruri. Deoarece El este în toate deofiinţă cu noi, şi din moment ce şi noi nu avem cunoştinţă de anumite lucruri, este clar că şi Hristos a îndurat necunoaşterea. Sfânta Scriptură zice despre Hristos: «El creştea cu vârsta şi cu înţelepciunea» (Luca 2, 52). Aceasta înseamnă că El învăţa ceea ce nu a ştiut anterior."[14] Evident, teologii bizantini sunt autentic preocupaţi de recunoaşterea în Hristos a *omenităţii noastre căzute*, dar gândirea lor este mai puţin clară cu privire la momentul când, în Iisus, această omenitate a devenit omenitatea „naturală" desăvârşită şi transfigurată a Omului cel Nou.

b) Erezia *aftartodocheţilor*, al cărei promotor a fost teologul Iulian de Halicarnas din secolul al VI-lea, concepea omenitatea lui Hristos ca nestricăcioasă, iar adepţii ereziei au fost acuzaţi de o înţelegere dochetică a întrupării. Aşa cum a demonstrat R. Dra- guet, nu era atât problema legăturii dintre unirea ipostatică şi coruptibilitate, ci se viza însăşi natura omului. Este omul coruptibil (stricăcios) *în mod natural* - aşa cum el este în mod natural neştiutor - sau stricăciunea (coruptibilitatea) i-a venit odată cu păcatul? *Aftartodocheţii* negau că omul este stricăcios prin natură. Deoarece Hristos este Noul Adam şi este cu adevărat om „natural" (prin fire),

culpei, şi (2) că Logosul de bunăvoie a luat asupră-Şi nu o omenitate ideală abstractă, ci omenitatea noastră căzută, cu toate consecinţele păcatului, inclusiv coruptibilitatea. Opoziţia faţă de aftartodochetism a contribuit cu siguranţă în păstrarea unei noţiuni mai clare despre natura (firea) omenească deplină şi reală a lui Hristos.

c) Iconoclasmul a fost, desigur, o altă modalitate de a nega că Hristos este om într-o manieră individuală şi concretă. Patriarhul Nichifor - unul dintre polemiştii ortodocşi de vază - a numit iconoclasmul *agraptodochetism* deoarece iconoclaştii Il considerau pe Iisus ca „indescriptibil" iconografic.[15] Pentru a justifica posibilitatea pictării unui chip al lui Hristos, Sfântul Ioan Damaschin şi, chiar mai explicit, Teodor Studitul au insistat asupra trăsăturilor Lui omeneşti individuale: „Un Hristos indescriptibil - scrie Teodor - ar fi de asemenea un Hristos netrupesc; dar Isaia (8, 3) îl descrie ca bărbat, şi numai formele trupului pot face să se deosebească unul de altul bărbatul şi femeia."[16] Nichifor, ca să apere utilizarea icoanelor, subliniază foarte puternic mărginirile omeneşti ale lui Iisus, momentele de oboseală, de foame şi de sete ale Lui:[17] „El a lucrat, a dorit, a fost neştiutor şi a suferit ca om"[18]. Aceasta înseamnă că Hristos a fost om ca noi toţi şi poate fi reprezentat pe icoană.

Aşa cum s-a interpretat de către teologii ortodocşi din secolele al IX-lea şi al X-lea care au luptat împotriva iconoclasmului, icoana lui Hristos devine o mărturisire a credinţei în întrupare:

„Nezămislibilul se zămisleşte în pântecele unei Fecioare - scrie Teodor Studitul. Incomensurabilul se face înalt de trei coţi, Cel de nedescris capătă însuşire. Nedefinibilul stă în picioare, şade jos şi se culcă. Cel ce este pretutindeni este pus în leagăn. Cel ce este mai presus de timp atinge, treptat, vârsta de doisprezece ani. Cel ce este fără de formă Se arată în formă de om, iar Cel Netrupesc intră într-un trup... Prin urmare, El poate fi şi descriptibil, şi nedescriptibil."[19]

pe icoană este însuşi ipostasul lui Dumnezeu Cuvântul în trup. în tradiţia bizantină, inscripţia din jurul nimbului capului lui Hristos este: o cov („Cel ce este"), echivalentul numelui sacru YHWH, numele lui Dumnezeu, a Cărui persoană se revelează, dar a Cărui fiinţă este inaccesibilă. Pe icoană nu este reprezentată nici dumnezeirea nedescriptibilă a lui Dumnezeu, nici numai firea Sa omenească, ci persoana lui Dumnezeu-Fiul Care S-a întrupat: „Fiecare portret - scrie Teodor - este portretul unui ipostas, iar nu al unei firi.[20]"

Este evident imposibil să zugrăveşti un chip al fiinţei dumnezeieşti sau al lui Dumnezeu înainte de întruparea Sa; tot aşa cum este cu neputinţă să reprezentăm firea umană ca atare altfel decât simbolic. Astfel, chipurile simbolice ale teofaniilor din Vechiul Testament nu sunt încă „icoane" în sens adevărat. Dar icoana lui Hristos este altfel. Cu ochii trupeşti, ipostasul Logosului a putut fi văzut în trup, cu toate că fiinţa dumnezeiască a rămas ascunsă; tocmai acest mister al întrupării face posibile sfintele icoane şi cere cinstirea lor.

Apărarea icoanelor a silit cugetarea bizantină să reafirme întreaga omenitate concretă a lui Hristos. Dacă a fost necesară o atitudine doctrinară adiţională împotriva monofizismului, ea a fost adoptată de Biserica Bizantină în secolele al VUI-lea şi al IX-lea. Dar este important să recunoaştem că această atitudine nu s-a formulat nici în detrimentul învăţăturii despre unirea ipostatică, nici al înţelegerii chiriliene a identităţii ipostatice a Logosului întrupat, ci în lumina formulărilor hristologice anterioare. Victoria asupra iconoclasmului a constituit o reafirmare a hristologiei calcedoniene şi post-calcedoniene.

2. RĂSCUMPĂRARE ŞI ÎNDUMNEZEIRE

Definiţia calcedoniană afirmă că Hristos este deofiinţă nu doar cu Tatăl Său, ci şi „cu noi". Deşi este om desăvârşit, Hristos nu posedă ipostas uman, deoarece ipostasul celor

este ipostasul dumnezeiesc al Logosului. Fiecare individ uman, deplin „deofiinţă“ cu semenii săi, este totuşi radical *deosebit* de ei în persoana sau ipostasul său unic, nerepetabil şi neasimilabil: niciun om nu poate fi deplin în alt om. Dar ipostasul lui Iisus are
o afinitate fundamentală cu toate persoanele umane: aceea de a fi *modelul* lor. Căci într-adevăr toţi oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul Logosului. Când Logosul S-a întrupat, atunci pecetea dumnezeiască s-a potrivit tuturor imprimărilor sale: Dumnezeu a luat asupră-Şi omenitatea într-un fel în care nu a exclus niciun ipostas uman, ci într-un mod care a deschis tuturor posibilitatea de restaurare a unităţii lor în Sine. El a devenit, într-adevăr, Noul Adam, în care fiecare om îşi găseşte propria fire realizată desăvârşit şi deplin, fără mărginirile ce i-ar fi fost inevitabile dacă Iisus ar fi fost doar persoană umană.

Această viziune despre Hristos o avea în minte Sfântul Maxim Mărturisitorul atunci când a subliniat din nou vechea imagine pau- lină a „recapitulării", raportată la Logosul întrupat[21], şi a văzut în El biruinţa asupra separaţiilor dezintegratoare din omenire. Ca om, Hristos „desăvârşeşte în tot adevărul reala soartă a omului, pe care El însuşi a prehotărât-o ca Dumnezeu şi căreia omul i-a întors spatele. El uneşte omul cu Dumnezeu"[22]. Astfel, hristo- logia calcedoniană şi post-calcedoniană ar fi speculaţie lipsită de sens, de n-ar fi fost orientată către noţiunea de răscumpărare, „întreaga istorie a dogmei hristologice a fost determinată de următoarea idee fundamentală: întruparea Cuvântului ca Mântuire."[23]

Teologia bizantină nu a produs nicio amplificare semnificativă a învăţăturii pauline despre îndreptare, cum este exprimată în epistolele către Romani şi Galateni. Comentariile patristice greceşti la astfel de texte, ca Galateni 3, 13 - „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem" -, interpretează în general

Dumnezeu, act prin care El a unit cu Sine întreaga omenire. Căci - aşa cum scria Sfântul Grigorie de Nazianz - „ceea ce nu este asumat nu este vindecat, iar ceea ce este unit cu Dumnezeu este mântuit*[24]. De aceea, „noi aveam nevoie de un Dumnezeu întrupat şi dat morţii, ca noi să putem via din nou*[25].

Moartea Celui Unul întrupat din Sfânta Treime a fost un act voit, o asumare voită de către Dumnezeu a întregii dimensiuni a tragediei omeneşti. „Nimic nu se află într-Insul prin silire sau necesitate. Totul este liber: El de voie a flămânzit, de voie a însetat, de voie S-a înspăimântat şi de voie a murit.*[26] Dar - şi în aceasta constă deosebirea esenţială dintre ortodocşi şi aftartodo- cheţi - libertatea *dumnezeiască* a ipostasului Logosului nu a limitat realitatea condiţiei Sale umane: Domnul a luat asupră-Şi omenitatea *muritoare*, în chiar momentul întrupării, când libera hotărâre dumnezeiască de a muri fusese deja luată. „El ia trup, un trup ce nu se deosebeşte de al nostru* - scrie Sfântul Atanasie; „El ia de la noi fire asemenea celei pe care o avem noi şi, deoarece noi toţi suntem supuşi stricăciunii şi morţii, El dă trupul Său morţii pentru noi*[27].

Ideea că Crucea a fost scopul întrupării înseşi este viu sugerată de textele bizantine liturgice ale Naşterii Domnului. Imnologia perioadei dinaintea prăznuirii - din 20 până la 24 decembrie - este structurată potrivit aceleia din Săptămâna Patimilor, iar smerenia Betleemului este văzută ca ducând către Golgota: „Magii, rodul cel dintâi al neamurilor Iţi aduc Ţie daruri... Cu smirna spre moartea Ta arată...*. „Acum născut în trup, în trup vei gusta Tu îngropare şi moarte; şi vei învia din nou a treia zi.*[28]

Problema dacă întruparea ar mai fi avut loc de nu ar fi existat căderea în păcat n-a stat niciodată în centrul atenţiei în Bizanţ. Teologii bizantini vizau mai degrabă faptul concret al mortalităţii umane: o tragedie cosmică în care Dumnezeu, prin întrupare, a luat asupră-Şi să Se angajeze în ea personal -

adevăratul „scop" şi „ţinta" creaţiei. De aceea întruparea a fost văzută dinainte şi dinainte rânduită independent de tragica rea-în- trebuinţare de către om a propriei libertăţi[29]. Această concepţie se potriveşte exact cu ideea Sfântului Maxim de „natură" (fire) creată ca proces dinamic orientat către un scop eshatologic - Hristos, Logosul întrupat. Fiind creator, Logosul Se prezintă ca „începutul" creaţiei; iar ca Logos întrupat, El este şi „sfârşitul" creaţiei, când toate vor exista nu numai „prin El", ci şi „în El". Pentru a fi „în Hristos", creaţia trebuia asumată de Dumnezeu, impropriată. Pentru aceea, întruparea este o condiţie preliminară a slăvirii finale a omului, independent de păcătoşenia şi de stricarea omului.

Dată fiind starea căzută a omului, moartea răscumpărătoare a lui Hristos face posibilă această restaurare finală. Dar moartea lui Hristos este cu adevărat răscumpărătoare şi „dătătoare de viaţă", tocmai fiindcă ea este moartea Fiului lui Dumnezeu în trup - adică în virtutea unirii ipostatice. In Răsărit, Crucea este văzută nu atât de mult ca pedepsire a dreptului - pedepsire pe care o „satis-face" o Dreptate transcendentă, cerând răsplată pentru păcatele omului. După cum corect spune George Florovsky: „Moartea pe Cruce a fost eficientă, nu atât ca moartea Celui Nevinovat, ci ca moartea Domnului întrupat"[30]. Scopul nu viza să satisfacă o cerinţă juridică, ci să biruiască înfricoşătoarea realitate cosmică a morţii, care ţinea omenirea sub stăpânirea ei, uzurpată, şi care a împins omenirea în cercul vicios al păcatului şi al stricării. Şi, aşa cum a arătat Sfântul Atanasie al Alexandriei în polemicile sale îndreptate contra arianismului, numai Dumnezeu poate să învingă moartea, deoarece El „singur are nemurire" (I Tim. 6, 16). Exact aşa cum păcatul originar nu a constat într-o vină moştenită, tot aşa răscumpărarea n-a fost întâi de toate o îndreptare, ci biruinţă asupra morţii. Liturghia bizantină - urmându-1 pe Sfântul Grigorie de Nyssa - utilizează tabloul diavolului care

Paştelui: „Iadul a primit un trup şi s-a întâlnit cu Dumnezeu; el a primit ţărână muritoare şi s-a întâlnit faţă în faţă cu Cerul".

Rezumând această concepţie patristică despre moarte şi înviere, în lumina formulărilor hristologice din secolele al V-lea şi al Vl-lea, Sfântul Ioan Damaschin scrie:

„Cu toate că Hristos a murit ca om şi sfântul Lui suflet s-a despărţit de trupul Lui preacurat, dumnezeirea Lui a rămas împreună atât cu sufletul, cât şi cu trupul, şi nu s-a despărţit nici de unul, nici de celălalt. Astfel, ipostasul cel unul nu s-a divizat în două ipostasuri, căci atât sufletul, cât şi trupul dintru început au existat în ipostasul Cuvântului. Cu toate că în ceasul morţii trupul şi sufletul s-au despărţit unul de celălalt, totuşi fiecare dintre ele s-a menţinut, având unicul ipostas al Cuvântului. Prin urmare, unicul ipostas al Cuvântului a fost ipostas ca al Cuvântului (şi nu altfel); adică atât al trupului, cât şi al sufletului. Căci nici trupul, nici sufletul nu au avut niciodată vreun ipostas propriu (pentru fiecare) altul decât pe acela al Cuvântului. Atunci, ipostasul Cuvântului este întotdeauna unul şi n-au existat niciodată două ipostasuri ale Cuvântului. Ca urmare, ipostasul lui Hristos este întotdeauna unul. Iar cu toate că sufletul s-a despărţit de trup în spaţiu, totuşi ambele rămân unite ipostatic prin Cuvântul."[31]

Sărbătoarea întreită a Paştelui *(triduum)* - cele trei zile când omenitatea lui Hristos a îndurat soarta obişnuită a omului şi totuşi a rămas tainic enipostaziată în unicul ipostas dumnezeiesc al Logosului - este exprimată grafic în iconografia bizantină tradiţională a învierii: Hristos călcând în picioare porţile Şeolului şi ridicând din nou la viaţă pe Adam şi Eva. Mai bine decât orice limbaj conceptual, şi de asemenea mai bine decât imaginea vreunui alt eveniment sau aspect deosebit al tainei - ca de exemplu mormântul gol sau chiar însăşi Răstignirea -, această icoană trimite către dimensiunea dinamică, soteriologică a morţii lui Hristos: pătrunderea lui Dumnezeu în domeniul uzurpat de diavolul şi întreruperea dominaţiei diavolului asupra omenităţii. Aceeaşi taină a unirii

Sfânta şi Marea zi de Vineri, la Vecernie, chiar în momentul când Hristos Şi-a dat duhul, încep să răsune cele dintâi cântări ale învierii: „Mirurile morţilor sunt cuviincioase, iar Hristos putre- junii S-a arătat străin". Triumful ascuns şi totuşi hotărâtor asupra morţii penetrează slujbele liturgice din Sfânta şi Marea zi de Sâmbătă: „Deşi templul Trupului Tău a fost dărâmat în ceasul patimii, dar şi atunci unul a fost ipostasul Dumnezeirii Tale şi al Trupului Tău"[32]. Descoperim în aceste texte motivul soteriologic suprem pentru care formula teopashită a Sfântului Chirii al Alexandriei a devenit criteriul Ortodoxiei în teologia bizantină din secolul al Vl-lea: moartea a fost biruită tocmai fiindcă Dumnezeu însuşi a gustat din ea ipostatic în omenitatea pe care a asumat-o. Acesta este mesajul pascal al creştinismului.

In legătură cu discuţia noastră vizând concepţia patristică greacă despre păcatul originar ca mortalitate moştenită, am menţionat înţelegerea concomitentă a învierii drept temelie a moralei şi a spiritualităţii creştine. Căci învierea lui Hristos înseamnă cu adevărat că moartea a încetat să mai fie elementul ce domină existenţa omului şi că, prin urmare, omul este de asemenea liber din robia păcatului. Cu siguranţă, moartea dăinuie în continuare ca fenomen fizic, dar ea nu mai *stăpâneşte* omul ca destin inevitabil şi suprem: „Căci, precum în Adam toţi mor, aşa şi în Hristos toţi vor învia" (I Cor. 15, 22). Iar Sfântul Atanasie scrie: „De aici încolo noi ne desfacem doar pentru o vreme, potrivit cu firea muritoare a trupurilor noastre, pentru a dobândi mai buna înviere: ca seminţele aruncate în pământ, nu pierim; ci semănaţi în pământ vom învia din nou, deoarece moartea s-a nimicit prin harul Mântuitorului"[33]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Este adevărat, noi încă murim ca şi înainte, dar nu rămânem în moarte; iar aceasta nu înseamnă a muri. Puterea şi însăşi realitatea morţii constă în aceea că mortul nu are posibilitatea să se întoarcă la viaţă. Dar dacă după moarte urmează să fie înviat şi, mai mult, să

întemeiat pe instinctul de autoconservare, nu mai este inevitabil. Cercul vicios s-a sfărâmat în Duminica Paştelui şi se sfărâmă de fiecare dată când „moartea lui Hristos se vesteşte şi când se mărturiseşte învierea Lui“.

Dar ce înseamnă, concret, „a fi în Hristos"? Ultimul citat - luat din canonul euharistie bizantin al Sfântului Vasile cel Mare - sugerează răspunsul: prin Botez, Mirungere şi Euharistie omul devine în mod liber mădular al Trupului cel înviat al lui Hristos.

Acest element de *libertate* - ba chiar de „conştienţă", trezvie - este esenţial pentru învăţătura despre mântuire, aşa cum este ea înţeleasă de tradiţia patristică sacramentală şi liturgică. Pe de o parte, există afirmaţii viguroase privind universalitatea răscumpărării. De exemplu, Sfântul Grigorie de Nyssa ne asigură că: „Precum principiul morţii s-a ivit într-o singură persoană şi a trecut din om în om prin întreaga fire omenească, tot aşa principiul învierii se extinde de la o singură persoană la întreaga omenire... Aceasta este taina planului lui Dumnezeu cu privire la moartea Lui şi la învierea Sa din morţi"[35].

Iar cugetările sale despre universalitatea răscumpărării şi a „recapitulării" sunt evocate de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pe de altă parte, noua viaţă în Hristos presupune o angajare personală şi liberă. In ziua cea mai de pe urmă, învierea va fi într-adevăr universală, dar starea de fericire se va da numai celor care au dorit după ea. Nicolae Cabasilas ne spune că „învierea baptismală a firii" este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, conferit chiar copiilor care nu-şi exprimă consimţământul. Dar „împărăţia lui Dumnezeu, contemplarea Lui şi viaţa împreună cu Hristos ţin de voia liberă"[36].

Rareori teologii bizantini dedică multă atenţie explicită speculaţiei din jurul destinului precis al sufletelor după moarte. Faptul că Logosul a luat, ca atare, asupra Sa firea omenească presupune validitatea universală a răscumpărării, dar nu apocatastaza *(ănoKOLTăoTaGic)* sau mântuirea

silit să intre în împărăţia lui Dumnezeu împotriva propriei sale opţiuni libere. Apocatastaza a trebuit să fie respinsă tocmai fiindcă ea presupune o îngrădire supremă a libertăţii omeneşti - libertatea de a rămâne în afara lui Dumnezeu.

Dar respin^ându-L pe Dumnezeu, de fapt, libertatea umană se autodistruge. In afara lui Dumnezeu, omul încetează de a mai fi autentic şi pe deplin uman. El este înrobit diavolului prin moarte. Această idee, centrală în gândirea Sfântului Maxim şi care l-a determinat pe el să mărturisească atât de puternic existenţa în Hristos a unei voinţe umane create, serveşte drept bază înţelegerii bizantine a destinului omului: participarea la Dumnezeu sau „îndumnezeirea“ *(theosis),* ca scop al existenţei omeneşti.

Enipostaziată în Logos, omenitatea lui Hristos, în virtutea „comunicării însuşirilor" *(communicatio idiomatum),* este pătrunsă de „energia" dumnezeiască. Prin urmare, ea este o omenitate *îndumnezeită*., care însă nu-şi pierde în niciun chip propriile însuşiri omeneşti. Dimpotrivă. Aceste însuşiri (trăsături, caracteristici) devin chiar mai reale şi mai autentice prin contactul cu modelul dumnezeiesc potrivit căruia ele au fost create. La această omenitate îndumnezeită a lui Hristos este chemat omul să participe şi să se împărtăşească din îndumnezeirea ei. Acesta este sensul vieţii sacramentale şi temeiul spiritualităţii creştine. Creştinul este chemat nu la o „imitare" a lui Iisus - la un act pur exterior şi moral -, ci, aşa cum spune Nicolae Cabasilas, la „viaţă *în* Hristos" prin Botez, Mirungere şi Euharistie.

îndumnezeirea este descrisă de Sfântul Maxim ca participare la „omul total", în „Dumnezeul total".

„In acelaşi chip în care sufletul şi trupul sunt unite, tot aşa Dumnezeu trebuie să devină accesibil pentru participare către suflet şi - prin intermediul sufletului - către trup, pentru ca sufletul să poată primi caracter neschimbabil, iar trupul - nemurire; şi în fine, ca omul întreg să devină Dumnezeu (sic), îndumnezeit prin harul Dumnezeului înomenit, făcându-se om întreg, suflet şi trup, prin fire, şi devenind Dumnezeu întreg,

„Astfel - după Sfântul Maxim - temelia doctrinară a îndumnezeirii omului trebuie să se afle clar în unitatea ipostatică dintre firea dumnezeiască şi cea omenească din Hristos."[38] Omul Iisus este Dumnezeu din punct de vedere ipostatic şi, de aceea, în El există o „comunicare" (7T£QixcoQr)(Tic; - *circumincessio)* a „energiilor" dumnezeieşti şi omeneşti. Această „comunicare" ajunge şi la cei care sunt „în Hristos". Dar, desigur, ei sunt ipostasuri omeneşti şi sunt uniţi cu Dumnezeu nu ipostatic, ci „prin har" sau „prin energie". „Omul care devine ascultător faţă de Dumnezeu întru toate II aude pe Dumnezeu zicând: «Eu am zis: dumnezei sunteţi» (Ioan 10, 34). Apoi el - acel om - este dumnezeu şi este numit «dumnezeu» nu prin natură sau prin înrudire, ci prin hotărâre (dumnezeiască) şi prin har."[39] Nu prin propria sa lucrare sau „energie" se poate îndumnezei omul - aceasta ar însemna pelagia- nism -, ci prin „energia" dumnezeiască, faţă de care lucrarea sa omenească este „ascultătoare". Intre cele două există o „sinergie" (conlucrare), relaţia dintre cele două energii din Hristos fiindu-i fundamentul ontologic. Dar nu există nicio amestecare a celor două firi, tot aşa cum nu poate exista vreo participare a omului la fiinţa (ousia) dumnezeiască. Aceasta este teologia îndumnezeirii pe care o aflăm şi la Sfântul Grigorie Palamas: „Dumnezeu, în desăvârşirea Sa, îi îndumnezeieşte pe cei ce sunt vrednici de aceasta, unindu-Se pe Sine cu ei, nu ipostatic - aceea a aparţinut numai lui Hristos nici fiinţial, ci printr-o mică parte din *energiile* necreate şi din dumnezeirea necreată... totuşi ea fiind prezentă întreagă în fiecare"[40]. De fapt, Sinodul Constantinopolitan din 1351, care a confirmat teologia lui Palamas, a definit această teologie ca o „dezvoltare" a hotărârilor Sinodului al Vl-lea Ecumenic (680) privitoare la cele două voinţe sau „energii" în Hristos[41].

Prin „îndumnezeire", omul atinge scopul suprem pentru care a fost creat. Acest scop - deja realizat în Hristos printr-un

3. THEOTOKOS - NĂSCĂTOAREA DE DUMNEZEU

Singura definiţie doctrinară privitoare la Sfânta Fecioară Maria, şi faţă de care Biserica Bizantină s-a angajat oficial, o constituie hotărârea Sinodului de la Efes, care a numit-o *Theotokos* sau „Maica lui Dumnezeu". Evident hristologică, şi nu mariologică, hotărârea sinodală corespunde temei mariologice despre „Noua Evă", temă apărută în literatura creştină teologică începând din secolul al II-lea şi care literatură dă mărturie - în lumina învăţăturii răsăritene despre moştenirea adamică - despre o concepţie mult mai optimistă asupra libertăţii umane decât cea prevalentă în Apus. Dar teologia Sfântului Chirii al Alexandriei este aceea care, afirmând identitatea personală, ipostatică a lui Iisus cu Logosul preexistent - aşa cum s-a statornicit la Efes - a servit drept bază hristologică pentru extraordinara amploare a evlaviei din jurul persoanei Sfintei Fecioare Maria după secolul al V-lea. Dumnezeu a devenit Mântuitorul nostru făcându-Se om. Dar această „îno- menire" a lui Dumnezeu s-a produs prin Sfânta Fecioară Maria, astfel ea fiind inseparabilă de persoana şi lucrarea Fiului ei. Deoarece în Iisus nu există ipostas uman şi fiindcă o mamă poate fi mamă numai a „cuiva", nu a „ceva", Sfânta Fecioară Maria este cu adevărat mama Logosului întrupat, „Maica lui Dumnezeu". Iar din pricină că îndumnezeirea omului are loc „în Hristos", ea este şi mama întregului trup al Bisericii, într-un sens tot atât de real ca şi participarea omului „la Hristos".

Această strânsă apropiere dintre Sfânta Fecioară Maria şi Hristos a condus la o popularitate crescândă, în Răsărit, a acelor tradiţii apocrife care vorbeau despre slăvirea ei cu trupul după moarte. Aceste tradiţii şi-au găsit un loc în poezia imnografică a sărbătoririi Adormirii **(KOi|ar)cri<;,** 15 august), dar n-au constituit niciodată obiectul vreunei speculaţii teologice sau al vreunei definiţii doctrinare. Tradiţia despre „suirea Fecioarei Maria cu Trupul la cer" a fost tratată de poeţi şi predicatori ca un semn eshatologic, o consecinţă a învierii

Sfintei Fecioare, excluzând orice legătură posibilă cu vreo doctrină despre Imaculata concepţie, care i-ar atribui nemurire şi care ar fi total neînţeleasă în lumina concepţiei răsăritene despre păcatul originar ca mortalitate moştenită[42]. Astfel, expresiile neîngrădite ale evlaviei şi ale devoţiunii faţă de Sfânta Fecioară Maria, din cultul bizantin, nu sunt altceva decât o ilustrare a învăţăturii despre unirea ipostatică în Hristos a dumnezeirii şi a omenităţii. Intr-un fel, ele reprezintă un mod organic şi legitim de a situa conceptele, întru câtva abstracte, ale hristologiei secolelor al V-lea şi al Vl-lea la nivelul credincioşilor simpli.

NOTE

1. Decembrie, 24; Vecernia, *The Festal Menaion* (Mineiul Sărbătorilor), trad. de Mother Mary şi K. Ware, London, Faber, 1969, p. 254.

2. Decembrie, Ziua 25, Utrenie; *Ibidem,* p. 269.

3. Sfânta şi Marea Zi Vineri, la Vecernie.

4. August, în şase zile, Schimbarea la Faţă, Vecernia, *Mineiul Sărbătorilor,* p. 476-477.

5. Sinodul de la Constantinopol, anul 680, Denz(inger), p. 291.

6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Expos. orat. domin.*| (Migne) P.G. 90:877 D.

7. Sfântul Ioan Damaschin, *Defide orthodoxa {Dogmatica),* III, 15, (Migne), P.G. 86:1768 A.

8. Denz(inger), 222; Anatema a X-a a Sinodului din 553.

9. Leonţiu de Ierusalim, *Adv. Nest,* VIE, 9, (Migne), P.G. 86:1768 A.

10. Marcel Richard, „St Athanase et la psychologie du Christ selon Ies Ariens“, *Melfanges dej Scifences) Rel(igieuses)* 4(1947), 54.

11. Charles Moeller, „Le chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 â la fin du Vl-e siecle", la

15.Patriarhul Nichifor, *Antirrh.* I, (Migne), P.G. 100:268 A.

16.Teodor Studitul, *Antirrh.,* III, (Migne) P.G. 99:409 C.

17.Nichifor, *Antirrh.,* I, (Migne), P.G. 199:272 B.

18.*Ibideniy* (Migne), P.G. 100:1328 B. D.

19.Teodor Studitul, *Antirrh.* III, (Migne), P.G. 99:396 B.

20.*Ibidem*, III, (Migne), P.G. 99:405 A.

21.Vezi îndeosebi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* (Migne), P.G. 90: 1308 D, 1312 A.

22.J. Meyendorff, *Christ,* p. 108.

23.George Florovsky, „The Lamb of God“ (Mielul lui Dumnezeu), în *Scottish Journal ofTheology* (Martie 1961), p. 16.

24.Sfântul Grigorie de Nazianz, *Ep. 101 ad Cledonium,* (Migne), P.G. 37:181 C-184A.

25.Sfântul Grigorie de Nazianz, *Horn.* 45, (Migne), P.G. 36:661 C.

26.Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.,* IV, 1, (Migne) P.G. 94:1101 A.

27.Sfântul Atanasie, *De incarn(atione),* 8, (Migne) P.G. 25:109 C.

28.Decembrie, în 24 de zile, Pavecerniţă, Canon, odele 5 şi 6; *Mineiul Sărbătorilor*, p. 206-207.

29.Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ad. Thal. (Către Talasie),* 60, (Migne) P.G. 90:621 AC.

*30.*Florovsky, *The Lamb of God (Mielul lui Dumnezeu),* p. 24.

31.Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orth.,*III, 27, (Migne) P.G. 94:1097 A-B.

32.Sfânta şi Marea zi Sâmbătă, Utrenia, Canonul, oda 6.

33.Sfântul Atanasie, *De incarn*21, (Migne) P.G. 25:129 D.

34.Sfântul Ioan Gură de Aur, *In Haebr.,* homil. 17:2, (Migne), P.G. 63:129.

35.Sfântul Grigorie de Nyssa, *Catechetical Oration* (Cuvântul cate- hetic), 16; editat de J.H. Srawley, Cambridge: Harvard University Press, 1956, p. 71-72.

36.Nicolae Cabasilas, *Viaţa în Hristos,* II, (Migne) P.G. 150-154 C.

37.Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91:1088 C.

40. Sfântul Grigorie Palamas, *Contra luiAchindin*, V, 26; editura A. Kontogiannes şi V. Phanourgakes, la P. Khrestov, *Grigoriou tou Palama Syggrammata*> III, Thesaloniki (1970), p. 371.

41. Tomosul din 1351; P.G. 151:722 B.

42. Nu presupun aici că doctrina occidentală despre Imaculata concepţie impune în mod necesar nemurirea Sfintei Fecioare Maria, deşi unii teologi romano-catolici au sugerat această implicaţie - de exemplu M. Jugie, *Llmmaculee*

XIII

SFÂNTUL DUH

înţelegerea creştină iniţială a creaţiei şi a soartei finale a omului este inseparabilă de pnevmatologie. Dar învăţătura despre Duhul Sfânt din Noul Testament şi a Părinţilor din prima perioadă nu poate fi redusă uşor la un sistem de concepte. Discuţiile din secolul al IV-lea privitoare la dumnezeirea Duhului Sfânt au rămas într-un context soteriologic, existenţial. Deoarece lucrarea Duhului Sfânt conferă „viaţă în Hristos", Duhul nu poate fi creatură. El este într-adevăr deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul. Acest argument a fost utilizat atât de Sf. Atanasie în *Epistolele* **sale către Serapion, cât şi de Sf. Vasile cel Mare în celebrul său tratat** *Despre Duhul Sfânt*. **Aceste două scrieri patristice au rămas ca autorităţi normative în pnevmatologie de-a lungul întregii perioade bizantine. Cu excepţia controversei din jurul lui** *Filioque* **- o dispută mai degrabă despre natura lui Dumnezeu decât special despre Duhul Sfânt -, conceptual s-a progresat foarte puţin în privinţa pnevmatologiei în Evul Mediu bizantin. Aceasta nu înseamnă însă că** *experierea* **Duhului**

„Aşa cum atunci când cineva ţinând de capătul unui lanţ trage după sine şi celălalt capăt, tot aşa şi Duhul îl trage atât pe Fiul, cât şi pe Tatăl după Sine“ - scrie Sfântul Vasile cel Mare[1]. Acest pasaj, foarte reprezentativ din gândirea capadociană, presupune, în primul rând, că toate actele majore ale lui Dumnezeu sunt acte trini- tare, iar în al doilea rând că rolul deosebit al Duhului Sfânt este de a face „primul contact", urmat apoi - existenţial, nu cronologic - de o revelare a Fiului şi, prin El, a Tatălui. Fiinţa personală a Duhului rămâne tainic ascunsă, chiar dacă El (Duhul) este activ la fiecare pas al lucrării dumnezeieşti: creaţie, răscumpărare, desăvârşire finală. Funcţia Sa nu este de a Se revela pe Sine, ci de a-L revela pe Fiul „prin Care toate s-au făcut" şi Care este de asemenea cunoscut personal în omenitatea Sa ca Iisus Hristos. „Este imposibil să dăm o definiţie precisă ipostasului Duhului Sfânt, iar noi trebuie doar să stăm împotriva erorilor care-L privesc pe El şi care vin din diverse părţi."[2] Existenţa personală a Duhului Sfânt rămâne, astfel, o taină. Este o existenţă „kenotică" şi a cărei plinire constă în

1.DUHUL ÎN CREAŢIE

Potrivit Părinţilor capadocieni, interpretarea trinitară a tuturor actelor lui Dumnezeu implică participarea Duhului Sfânt în actul creaţiei. Când cartea *Facerii* menţionează că „Duhul Sfânt Se purta deasupra apelor" (Facerea 1,2), tradiţia patristică interpretează acest pasaj în sensul unei susţineri primordiale a toate prin Duhul Sfânt, care a făcut posibilă apariţia ulterioară a unei ordini logice create prin Cuvântul lui Dumnezeu. Nici o înlănţuire cronologică nu se implică aici, desigur; iar lucrarea Duhului face parte din lucrarea creatoare continuă a lui Dumnezeu în lume: „Principiul tuturor lucrurilor este unul - scrie Sf. Vasile - Care creează prin Fiul şi desăvârşeşte prin

Sf. Vasile identifică această funcţie de „desăvârşire" a creaţiei ca „sfinţire" şi presupune că nu numai omul, ci şi natura în întregime este desăvârşită ea însăşi doar atunci când se află în comuniune cu Dumnezeu şi când este „plină" de Duhul Sfânt. „Lumescul" este întotdeauna nedesăvârşit, sau mai degrabă există doar ca o stare căzută şi deficientă a creaţiei. Faptul este cu deosebire adevărat cu privire la om, a cărui natură constă anume în aceea că omul în fiinţa sa este „teocentric". El şi-a primit această „teocentricitate" - pe care Părinţii greci au înţeles-o ca o adevărată „participare" la viaţa lui Dumnezeu - când omul a fost creat şi când Dumnezeu „a suflat în nările lui duh de viaţă" (Facerea 2, 7). Această „suflare" din viaţa lui Dumnezeu, identificată cu Duhul Sfânt pe temeiul versiunii Septuagintei, este ceea ce a făcut ca omul să fie „chipul lui Dumnezeu". „Fiinţă luată din ţărână - scrie Sf. Chirii al Alexandriei - (omul) nu putea fi văzut ca chip al Celui Prea înalt, de nu ar fi primit această (suflare)."[4] Astfel lucrarea „de- săvârşitoare" a Duhului nu aparţine categoriei „miraculosului", ci formează o parte din planul iniţial şi natural al lui Dumnezeu. Duhul Sfânt preia, insuflă şi face viu tot ce este încă fundamental bun şi frumos, în ciuda căderii în păcat, şi menţine în creaţie cele dintâi roade ale transfigurării eshatologice. In acest sens, Duhul este însuşi conţinutul împărăţiei lui Dumnezeu. Sf. Grigorie de Nyssa ne face cunoscută vechea variantă a textului Rugăciunii Domneşti de la Luca 11,2, ca: „Vie împărăţia Ta": „Fie ca Duhul Tău cel Sfânt să vină peste noi şi să ne curăţească"[5]. Iar tradiţia bizantină liturgică păstrează aceeaşi linie când începe fiecare slujbă cu invocarea eshatologică a Duhului, adresându-I-se Duhului Sfânt cu „împărate ceresc".

Slujbele de la Cincizecime, deşi concentrate în special asupra rolului Duhului Sfânt în răscumpărare şi în mântuire, de asemenea II preamăresc pe Duhul ca pe „Cela ce toate le stăpâneşte, Domnul tuturor, Cel ce ţine creaţia să nu se destrame"[6]. Obiceiurile populare bizantine asociate cu

bisericilor cu verdeaţă şi cu flori, în acea zi, reflectă experierea unei noi creaţii. Aceeaşi idee domină „Sfinţirea Apei celei Mari", săvârşită cu mare solemnitate la sărbătoarea Bobotezei (Epifaniei sau a Arătării Domnului) la 6 ianuarie. Apa, elementul cosmic primordial, se sfinţeşte „prin puterea, prin lucrarea („energia", harul) şi prin pogorârea Duhului Sfânt" (Marea Rugăciune a zilei). Deoarece după căderea în păcat elementele cosmice sunt stăpânite de „prinţul lumii acesteia", lucrarea Duhului Sfânt trebuie să aibă o funcţie purificatoare: „Tu, trimiţând din cer Duhul Tău cel Sfânt, ai sfinţit repejunile Iordanului - spune preotul - şi capetele balaurilor care se încuibaseră acolo le-ai zdrobit" *(Molitf. rom.,* ed.alll-a, 1976, p. 557).

însemnătatea deplină a acestui ritual de exorcizare devine evidentă când ne amintim că apa - în cadrul categoriilor biblice - este izvor de viaţă pentru întregul univers, peste care univers omul este chemat să domnească. Numai prin căderea în păcat a ajuns natura sub stăpânirea lui satan. Dar Duhul îl liberează pe om din dependenţa lui faţă de natură. In loc de a fi izvor de putere demonică, natura primeşte „harul răscumpărării", „binecuvântarea Iordanului" şi se face „izvor de nemurire, dar de sfinţire, iertare păcatelor, tămăduire de neputinţe, pierzare demonilor"[7]. In loc să-l mai stăpânească pe om, natura devine roaba lui, deoarece el (omul) este chipul lui Dumnezeu. Legătura iniţială paradiziacă dintre Dumnezeu, om şi univers se proclamă iarăşi: pogorârea Duhului anticipează desăvârşirea finală, când Dumnezeu va fi „totul în toate". Această anticipare însă nu este o lucrare magică ce se petrece în universul material. Universul nu se schimbă în existenţa sa palpabilă. Schimbarea se vede numai de ochii credinţei - adică, fiindcă *omul* a primit în inima sa Duhul care strigă: „Awa, Părinte" (Galateni 4, 6), el poate experia, în misterul credinţei, realitatea paradiziacă a naturii, ajutându-1 şi să-şi dea seama că această experiere nu este vreo închipuire subiectivă, ci o trăire ce dezvăluie adevărul final

2. DUHUL SFÂNT ŞI RĂSCUMPĂRAREA OMULUI

In „iconomia“ mântuirii, Fiul şi Duhul Sfânt sunt de nedes-părţit: „Când Cuvântul S-a sălăşluit în Fecioara Maria - scrie Sf. Atanasie a intrat şi Duhul într-însa împreună cu Cuvântul; în Duhul, Cuvântul Şi-a modelat trup pentru Sine, făcându-1 potrivit Sieşi prin voia Sa de a aduce toată creaţia la Tatăl prin Sine“[8]. Principalul argument folosit de Sf. Atanasie, de Sf. Chirii al Alexandriei şi de Părinţii capadocieni, în favoarea deofiinţimii Duhului cu Fiul şi cu Tatăl, este unitatea lucrării creatoare şi răscumpărătoare a lui Dumnezeu, lucrare totdeauna trinitară: „Tatăl săvârşeşte toate prin Cuvântul în Duhul Sfânt"[9].

Dar deosebirea esenţială dintre lucrarea Logosului şi aceea a Duhului este că Logosul, iar nu Duhul, S-a făcut om şi astfel a putut fi *văzut* direct, ca persoană concretă şi ipostas al lui Iisus Hristos, în timp ce existenţa personală a Duhului Sfânt a rămas acoperită de incognoscibilitatea dumnezeiască. Duhul, în lucrarea Sa, nu Se revelează pe Sine, ci pe Fiul. Atunci când El Se sălăşluieşte în Fecioara Maria, Se zămisleşte Cuvântul. Când Se odihneşte peste Fiul la Botez în Iordan, El revelează binevoirea Tatălui faţă de Fiul. Aceasta este baza biblică şi teologică a înseşi noţiunii curente de Duh drept chip al Fiului, noţiune aflată la Părinţi şi în textele liturgice[10]. Este imposibil să-L vedem pe Duhul, dar în El îl vedem pe Fiul, în timp ce însuşi Fiul este chipul Tatălui. In contextul unei gândiri dinamice şi soteriologice, concepţia greacă statică despre chip reflectă o relaţie vie între persoanele dumnezeieşti, în care relaţie, prin întruparea Fiului a fost adusă şi omenirea.

Am văzut deja că în gândirea patristică greacă şi bizantină mântuirea este înţeleasă esenţial în termeni de participare şi de comuniune cu omenitatea îndumnezeită a Logosului întrupat, a Noului Adam. Când Părinţii numesc Duhul „chipul Fiului", ei înţeleg că Duhul este principalul agent care face această comuniune realitate. Fiul ne-a dat „primele roade ale Duhului - scrie Sf. Atanasie -, astfel încât să putem fi

Dumnezeu, potrivit chipului Fiului lui Dumnezeu"[11]. Astfel, dacă prin Duhul Logosul S-a făcut om, tot numai prin Duhul ajunge la toţi oamenii viaţa cea adevărată. Care este efectul şi care este rezultatul suferinţelor, al lucrărilor şi al învăţăturii lui Hristos? - întreabă Nicolae Cabasilas. „Văzut în raport cu noi înşine, efectul nu este altceva decât pogorârea Duhului Sfânt asupra Bisericii."[12]

Duhul transformă comunitatea creştină în „Trupul lui Hristos". In cântările bizantine din ziua Cincizecimii, Duhul este numit uneori „slava lui Hristos" dată ucenicilor după înălţare[13], şi la fiecare Euharistie adunarea liturgică intonează după împărtăşire: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pre noi." Cincize- cimea, ziua de naştere a Bisericii, este momentul când adevăratul sens al Crucii şi al învierii lui Hristos iese la iveală, când o nouă omenitate se reîntoarce la părtăşia dumnezeiască şi când o nouă cunoaştere este acordată „pescarilor". Aceasta este tema principală a sărbătorii Cincizecimii din tradiţia bizantină şi, ciudat, ea se potriveşte cu conştiinţa multor cercetători moderni ai începuturilor creştinismului, anume că deplina înţelegere a învăţăturii lui Hristos este într-adevăr o trăire, „de după înviere", a Bisericii primare: „Duhul - prin arătarea Sa în limbi de foc - fixează puternic amintirea acelor cuvinte mântuitoare de om, pe care Hristos le-a spus Apostolilor, primindu-le de la Tatăl"[14]. Dar „cunoaşterea" sau „aducerea aminte" conferită de Duhul nu este o funcţie intelectuală; ea implică o „iluminare" a vieţii omeneşti în general. Tema „luminii" - care prin Origen şi Sf. Grigorie de Nyssa a permis asocierea teofaniilor biblice cu mistica neoplatonică greacă - de asemenea penetrează imnografia liturgică a Cincizecimii. „Tatăl este lumină, Cuvântul este lumină, şi Duhul Sfânt este lumină, lumina trimisă Apostolilor ca limbi de foc şi prin care toată lumea s-a luminat şi cinsteşte Treimea cea Sfântă

pe toţi câţi cred în EL De fapt, o comparare a textelor liturgice bizantine de la Cincizecime cu acelea dedicate sărbătorii Schimbării la Faţă (6 august) - şi este totdeauna important să ne amintim că pentru bizantini Liturghia a constituit cea mai înaltă expresie a credinţei şi a trăirii lor creştine -, acea comparare demonstrează că minunea Cincizecimii a fost socotită ca o formă extinsă a tainei Taborului. Pe muntele Tabor, lumina dumnezeiască s-a arătat unui cerc restrâns de Apostoli, dar la Cincizecime, Hristos, „trimiţând Duhul Sfânt, a strălucit ca lumină a lumii"[15], deoarece Duhul îi „luminează pe ucenici şi îi deprinde în tainele cereşti"[16].

Exemplele pot fi uşor înmulţite, ceea ce arată că tradiţia teologică bizantină este statornic conştientă că în „iconomia" creaţiei şi a mântuirii, Fiul şi Duhul îndeplinesc un singur act dumnezeiesc - însă fără a fi subordonat unul altuia în existenţa lor ipostatică sau personală. „Capul" umanităţii noi, răscumpărate, este desigur Hristos. Dar Duhul nu este numai agentul lui Hristos; El este - după cuvintele Sf. Ioan Damaschin, parafrazate în Cântările Cincizecimii - „Duhul cel din Dumnezeu, cel drept, cel conducător, izvorul înţelepciunii, al vieţii şi al sfinţeniei. El este şi se numeşte Dumnezeu împreună cu Tatăl şi cu Fiul; nezidit, desăvârşit, creator, atotstăpânitor, atoatelucrător, atotputernic, nemărginit în putere; El stăpâneşte întreaga zidire, dar nu este stăpânit; îndumnezeieşte, dar nu se îndumnezeieşte; desăvârşeşte, dar nu se desăvârşeşte; împărtăşeşte, dar nu se împărtăşeşte; sfinţeşte, dar nu se sfinţeşte"[17].

Această „independenţă" personală a Duhului - cum o arată Vladimir Lossky - este pusă în legătură cu întreaga taină a Răscumpărării, care este atât o unificare sau „recapitulare" a omenirii în unicul ipostas divino-uman al lui Hristos, noul Adam, cât şi o întâlnire personală de taină între *fiecare om* şi Dumnezeu. Unificarea naturii umane este un dar dumnezeiesc gratuit, dar întâlnirea personală depinde de libertatea omenească: „Hristos devine singurul chip potrivit cu natura comună a umanităţii, Duhul Sfânt conferă fiecărei persoane

posibilitatea de a-şi desăvârşi asemănarea în cadrul naturii comune. Unul împrumută ipostasul Său naturii (firii), celălalt dă dumnezeirea Sa persoanelor"[18]. Desigur, există o singură dumnezeire şi o singură dumnezeiască lucrare sau „energie", conducând omenirea către singura ţintă a îndumnezeirii; dar funcţiunile ipostatice ale Fiului şi ale Duhului nu sunt identice. Harul dumnezeiesc şi viaţa dumnezeiască formează o singură realitate, dar Dumnezeu este Treime, iar nu o fiinţă *(ousia)* impersonală cu care omenitatea ar fi chemată să se contopească. Astfel, aici, aşa cum am văzut mai sus, tradiţia creştină bizantină cere să se distingă la Dumnezeu între Fiinţa cea Una şi neapropiată, cele trei Iposta- suri, şi harul sau energia prin care Dumnezeu intră în comuniune cu făpturile.

Taina Cincizecimii nu este o întrupare a Duhului, ci revărsarea acestor daruri. Duhul nu-Şi revelează Persoana Sa, cum o face Fiul în Iisus, nici nu enipostaziază natura umană în general. El comunică harul Său necreat fiecărei persoane umane, fiecărui mădular al Trupului lui Hristos. Noua omenitate se realizează în ipostasul Fiului întrupat, dar ea primeşte numai *darurile* Duhului. Deosebirea dintre Persoana Duhului şi darurile Sale va fi mult accentuată în teologia bizantină în legătură cu controversele teologice din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea. Grigorie de Cipru şi Sf. Grigorie Palamas vor sublinia, în diferite contexte, că la Cincizecime Apostolii au primit darurile veşnice sau „energiile" Duhului, dar că nu s-a realizat nicio nouă unire ipostatică între Duhul Sfânt şi omenitate[19].

Astfel, teologia Duhului Sfânt presupune o polaritate crucială, care priveşte însăşi natura credinţei creştine. Cincizecimea a văzut naşterea Bisericii - o comunitate ce-şi va dobândi structuri proprii şi va presupune continuitate şi autoritate. Cincizecimea a fost o

bizantin va înţelege, în general, că o accentuare exagerată a unui aspect sau a altuia nimiceşte însuşi sensul creştin al Evangheliei creştine. Duhul dă structură comunităţii Bisericii şi certifică slujirile care posedă autoritatea de a păstra structura, de a conduce şi de a învăţa. Dar acelaşi Duh Sfânt menţine în Biserică funcţiile profetice şi revelează tot adevărul fiecărui mădular al trupului lui Hristos, numai dacă acel mădular este în stare şi este vrednic să-l „primească*. Viaţa Bisericii, deoarece este creată de către Duhul, nu poate fi redusă nici la „instituţie*, nici la „eveniment*, nici la autoritate, nici la libertate. Este o „nouă* comunitate creată de Duhul în Hristos, unde adevărata libertate este recâştigată prin comuniunea spirituală a Trupului lui Hristos.

3. DUHUL SFÂNT ŞI BISERICA

In limbajul liturgic bizantin, termenul Koivcovta *(koinonia,* comuniune) este o expresie specifică desemnând prezenţa Duhului Sfânt în comunitatea euharistică şi una dintre noţiunile-cheie din tratatul Sf. Vasile despre Duhul Sfânt[20]. Această observaţie este importantă, întrucât ea evidenţiază că „împărtăşirea* Tatălui, a Fiului şi a Duhului ca Treime dumnezeiască, „împărtăşirea* Sfântului Duh, care introduce omul în viaţa dumnezeiască, şi „împărtăşirea* sau „comuniunea* ce se creează atunci între oameni în Hristos nu numai că sunt desemnate prin acelaşi termen, dar, în cele din urmă, toate reprezintă aceeaşi trăire şi realitate spirituală. Biserica nu este doar o simplă societate de fiinţe umane, legate una de alta prin credinţă şi scopuri comune. Ea este o *koinonia* în Dumnezeu şi cu Dumnezeu. Iar dacă Dumnezeu însuşi n-

însăşi „unicitatea" specifică realizată în *koinonia* euharistică este, prin *excelenţă*, un dar al Duhului.

Una dintre temele ce revin în imnografia bizantină a Cinci-zecimii este comparaţia făcută între „amestecarea" de la Babei şi „unirea" şi „simfonia" (armonia) realizate prin pogorârea Duhului Sfânt în (chip de) limbi de foc: „Când Cel Prea înalt S-a pogorât şi a amestecat limbile, El a împărţit naţiunile; dar când le-a împărţit El limbile de foc, le-a chemat pe toate la unitate. Pentru aceea, cu un glas noi slăvim pe Prea Sfântul Duh."[21] Duhul nu desfiinţează pluralismul şi varietatea creaţiei; nici, în particular, nu alungă adevărata trăire personală a lui Dumnezeu, accesibilă fiecărui om. El biruieşte împărţirea, vrăjmăşia şi stricarea. El însuşi este „simfonia" (armonia) creaţiei, ce se va realiza deplin în desăvârşirea eshatologică. Funcţia Bisericii este să facă accesibilă această plinire prin anticipare, în virtutea rolului ei de „sfinţi- toare", prin Duhul Sfânt.

„Creaţia se sfinţeşte - scrie Sf. Vasile cel Mare -, iar Duhul este Simţitorul. în acelaşi mod, îngerii, arhanghelii şi toate pu-terile mai presus de cer îşi primesc sfinţenia de la Duhul. Dar Duhul însuşi posedă sfinţenia prin fire. El nu o primeşte prin har, ci o are fiinţial. De unde, El este numit în chip deosebit «Sfânt». Astfel, El este sfânt prin natură, precum Tatăl şi Fiul sunt sfinţi prin natură."[22] Rolul tainic, dar copleşitor, al Duhului în „icono- mia" mântuirii nu poate fi exprimat pe deplin altfel decât prin următoarea tautologie sugestivă: Duhul Sfânt „sfinţeşte", adică El creează *comuniunea* omului cu Dumnezeu şi, de aici, a oamenilor între ei ca o „comuniune de sfinţi". Faptul este cel mai bine exprimat în „anaforaua" Sf. Vasile, utilizată de zece ori pe an în Biserica Bizantină, la cel mai solemn moment al epiclezei:

„Ţie ne rugăm şi de la Tine cerem, Sfinte al Sfinţilor, cu bunăvoinţa bunătăţii Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste Darurile acestea ce sunt puse înainte şi să le binecuvânteze, şi să le sfinţească, şi să arate: Pâinea aceasta,

Domnului şi Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viaţa lumii. Şi (Duhul) să ne unească unul cu altul prin împărtăşirea dintr-o singură pâine şi dintr-un singur potir, prin împărtăşirea **(KOivama)** Duhului Sfânt."

Fiecare persoană fiind botezată individual „în moartea lui Hristos" şi primind „pecetea darului Duhului Sfânt" în Taina Mirun- gerii, credincioşii participă împreună la Taina Sfintei Euharistii. Existenţa *comuniunii* lor este atât o *condiţie* a minunii euharistice - Duhul fiind invocat nu numai asupra „Darurilor", ci şi „asupra *noastră* (peste noi) şi *„peste aceste Daruri** - cât şi urmarea: ca „împărtăşirea" (KOLVCOVLa) să poată deveni o realitate mereu înnoită.

Rolul Duhului Sfânt în transformarea unei comunităţi de păcătoşi în „Biserica lui Dumnezeu" este deosebit, dar nu esenţial diferit de rolul Său în creaţie: căci „Noul Adam" fiind „o nouă creaţie", el este şi o anticipare a transfigurării universale a lumii, care este direcţia şi ţinta supremă a lucrării creatoare a lui Dumnezeu. Liturghia şi teologia bizantină sunt mereu conştiente de faptul că „prin Duhul, fiecare fiinţă vie primeşte viaţa"[23] şi că, prin urmare, ca noul templu al Duhului, Biserica este învestită cu o misiune dumnezeiască faţă de lume. Ea nu primeşte Duhul pentru ea, ci pentru a îndeplini scopul lui Dumnezeu în istoria umană şi în întregul univers. Paralelismul ca şi deosebirea dintre „prima" şi „noua" creaţie sunt bine exprimate de Nicolae Cabasilas: „(Dumnezeu) nu creează din nou din aceeaşi materie pe care El a creat-o la început. Atunci El s-a folosit de ţărână, astăzi recurge la propriul Său Trup. El ne redă viaţa, nu formând iarăşi un principiu vital pe care l-a menţinut anterior în ordinea naturală, ci vărsân- du-Şi Sângele în inimile celor ce se împărtăşesc, astfel încât El să poată face ca viaţa să izvorască într-înşii. Odinioară, El a suflat suflare de viaţă; acum ne împărtăşeşte Duhul Său"[24].

„Noua creaţie" implică misiune faţă de lume. De aici rezultă că Biserica este mereu „apostolică" (misionară), adică nu numai întemeiată pe credinţa acelora care l-au văzut pe

primeşte autenticitatea de la Duhul Sfânt. Cântările bizantine ale Cincizecimii îl slăvesc pe Hristos „Cela ce prea înţelepţi pe pescari i-ai arătat, trimiţându-le lor Duhul Sfânt, şi printr-înşii lumea ai vânat"[25].

Duhul (Sfânt) a conferit Bisericii „apostolicitatea", începând din ziua Cincizecimii; şi numai prin Duhul poate Biserica să-şi păstreze identitatea şi continuitatea cu Evanghelia creştină iniţială. Diversele slujiri, create de Duhul în *obştea* (Kotvcovia) creştină, şi cu deosebire aceea a episcopatului, sunt destinate să menţină şi să structureze această continuitate, asigurând astfel puritatea şi eficienţa misiunii Bisericii în lume.

4. DUHUL ŞI LIBERTATEA OMULUI

Am văzut în capitolul XI că omul, în tradiţia patristică greacă, nu a fost înţeles ca fiinţă autonomă; participarea la viaţa dumnezeiască a fost văzută ca parte integrantă a *naturii* sale. Dar din moment ce omul este creat liber, este evident că nu poate exista, ca în teologia occidentală, vreo opoziţie între „har" şi libertate. Dimpotrivă. Omul poate fi cu adevărat liber numai „în Dumnezeu", când, prin Duhul Sfânt, s-a eliberat de determinismul existenţei create şi căzute şi a primit puterea de a participa la stăpânia lui Dumnezeu asupra creaţiei.

Această atitudine faţă de libertate are implicaţii cruciale pentru atitudinea omului faţă de Biserică, la fel ca şi pentru morala lui socială şi personală. Pe de o parte, ea presupune că nicăieri în afară de comunitatea sacramentală a Bisericii nu este posibil să se dobândească adevărata viaţă eliberatoare, dumnezeiască. Pe de altă parte, întreaga atitudine faţă de mântuirea omului rămâne întemeiată pe experierea personală, responsabilă şi liberă a lui Dumnezeu. Acest

posibilitatea de experiere dumnezeiască liberă şi, prin urmare, o responsabilitate deplină atât pentru mântuirea personală, cât şi pentru o continuitate solidară sacramentală a Bisericii în adevărul dumnezeiesc. Intre ceea ce este comun şi sacramental, pe de o parte, şi personal, pe de altă parte, există prin urmare o tensiune necesară în viaţa spirituală a creştinului şi în cadrul comportării sale morale. împărăţia ce va să vină este realizată deja în Sfintele Taine, dar fiecare creştin în parte este chemat să se maturizeze în ea, exercitându-şi propriile eforturi şi prin utilizarea propriei libertăţi date de Dumnezeu, cu conlucrarea Duhului Sfânt.

In tradiţia bizantină n-a existat niciodată vreo tendinţă forte de a construi sisteme de morală creştină, iar Biserica n-a fost considerată niciodată ca izvor de declaraţii autoritative şi amănunţite privind comportarea creştină. Autoritatea Bisericii a fost adeseori invocată pentru a rezolva cazuri concrete, iar hotărârile sale au fost văzute drept criterii autoritative pentru raţionamente viitoare; dar curentul principal creator al spiritualităţii bizantine era o invitaţie la „desăvârşire" şi la „sfinţenie", şi nu un sistem prepoziţional de morală. Caracterul mistic, eshatologic şi, prin urmare, maximal al acestei chemări la sfinţenie este acela care îi conferă spiritualităţii bizantine deosebirea ei esenţială de legalis- mul romano-catolicismului medieval, de moralismul puritan al altor curente occidentale şi de relativismul „moralei situaţioniste" moderne. Ori de câte ori au căutat modele de comportare creştină, bizantinii au privit mai degrabă către sfinţii şi „atleţii credinţei", îndeosebi spre monahi. Literatura mănăstirească este izvorul prin excelenţă pentru înţelegerea de către noi a spiritualităţii bizantine, şi este dominată de o „căutare" a Duhului.

din izvorul inimii mele; strălucitorul veşmânt ce mă acoperă şi mă apără şi care nimiceşte demonii; curăţie ce spală de pe mine orice pată prin aceste lacrimi sfinte şi necurmate, pe care prezenţa Ta le dă celor pe care Tu îi cercetezi. Mulţumescu-Ţi Ţie pentru Fiinţa Ta ce mi s-a descoperit mie ca ziua cea neînserată, ca soarele cel neapus. O, Tu Cel ce nu ai loc unde să Te ascunzi! Căci Tu niciodată nu ne-ai îndepărtat, niciodată n-ai dispreţuit pe nimeni. Noi, dimpotrivă, suntem cei care ne ascundem, nevoind să mergem către Tine."[26]

Experierea (trăirea) conştientă şi personală a Duhului Sfânt este, prin urmare, ţinta supremă a vieţii creştine în tradiţia bizantină, o experiere ce presupune continuă creştere şi înălţare. Această experiere nu se împotriveşte înţelegerii esenţial hristocentrice a Evangheliei, deoarece ea însăşi este posibilă doar „în Hristos", adică prin părtăşie la omenitatea îndumnezeită a lui Iisus; nici nu contrazice aceasta cerinţele morale practice, căci morala devine imposibilă fără îndeplinirea acestor cerinţe. Dar, evident, o astfel de trăire reflectă o înţelegere personalistă fundamentală a creştinismului, într-o măsură mai mare decât în Apus, apoi, Biserica Bizantină va vedea în sfânt sau în mistic păzitorul credinţei şi îşi va pune încrederea în el mai mult decât în orice instituţie permanentă. Biserica nu va elabora garanţii legale sau canonice pentru o lucrare creştină independentă în lume, nădăjduind mai degrabă că - de vor fi necesari - vor apărea profeţi pentru a păstra identitatea Evangheliei. Această nădejde se va realiza cu adevărat în ireductibila nonconformitate a personalităţilor şi a obştilor monastice din întreaga istorie bizantină.

Insă, evident, creştinismul bizantin se va confrunta şi cu ispite inerente în concepţia sa personalistă. Secte spiritualiste şi dualiste vor prospera adeseori în lumea bizantină şi postbizantină, alături de spiritualitatea ortodoxă. Intre secolele al IV-lea şi al XIV-lea, diverse forme de messalianism - „pelagianismul Răsăritului"[27] - vor promova o interpretare

exagerat - se va simţi întotdeauna înăuntrul hotarelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

Desigur, Biserica n-a acceptat niciodată ca individualismul şi „entuziasmul" spiritualist să se înalţe la treapta de sistem eclesio- logic, ci şi-a menţinut propria structură sacramentală şi disciplina canonică. Fiind conştientă de faptul că în împărăţia lui Dumnezeu nu există alte legi decât cele ale Duhului, ea a amintit întotdeauna şi că împărăţia - deja accesibilă ca trăire adevărată şi nemijlocită - încă nu a venit cu putere şi că rămâne ascunsă sub vălurile sacramentale. In *aionul* (eonul, veacul) de faţă sunt inevitabile structurile, legile, canoanele şi instituţiile, ca *mijloace* în vederea unei mai depline concretizări a împărăţiei. In practică, lumea bizantină a recunoscut că Imperiul creştin avea de jucat un rol legitim în codificarea moralei creştine practice şi în supravegherea aplicării ei. Codul normativ de comportare creştină l-a constituit *Nomocanonul*, o colecţie de reguli bisericeşti şi de legi de stat privitoare la religie. Insă, chiar şi acolo, personalismul fundamental al creştinismului bizantin s-a păstrat prin faptul că o *persoană*, iar nu o instituţie, a fost investită cu răspunderile directe din lumea creştină: împăratul creştin, „alesul lui Dumnezeu". Din punct de vedere istoric, perpetuarea imperiului în Răsărit a jucat un rol deosebit în ferirea Bisericii Bizantine de a-şi asuma rolul
direct de a conduce politic societatea. Astfel, ea a ţinut mai strict
la funcţia ei, de arătător către împărăţia ce va să vină - împărăţie
fundamental deosebită de toate sistemele politice ale acestei lumi.

In ciuda evidentei ambiguităţi şi a ipocriziei care - uneori - se manifesta în Statul bizantin, acest Stat servea astfel drept cadru istoric pentru o tradiţie ce menţinea caracterul *eshatologic* al creştinismului. In general, fie în ţinuturile Islamului, fie în societăţile laice moderne din Europa Răsăriteană, ortodocşii au optat pentru o viaţă de ghetou: comuniunea liturgică strânsă cu trăirea de către ea a

libera experiere a Duhului - ca scop eliberator al vieţii omeneşti - poate fi apreciat chiar mai bine printre cei care astăzi caută alternativa la eclesiasticismul suprainstituţionalizat din creştinismul occidental.

NOTE

1. Scrisoarea 38, 4, (Migne) P.G. 32:332 C; trad. de R.J. Deferrari, Londra, Heinemann, 1961, p. 211.

2. Car. 16,11, (Migne) P.G. 33:932 C.

3. De *Spiritu Sancto*, 16, 38, (Migne) P.G. 32:136 B.

4. *In Job.y* XI, 10, (Migne) P.G. 74:541 C.

5. Vezi R. Leaney, „Textul de la Luca al rugăciunii *Tatăl nostru*" (la Grigorie de Nyssa); în *Novum Testamentum* 1(1956), 103-111.

6. *Apodeipnon**, canonul, peasna (oda) 5.

7. Sfinţirea Apei celei Mari.

8. *Ad Serapionem* 1, 31, (Migne) P.G. 26:605 A.

9. *Ibidem*, 1, 28, (Migne) P.G. 26:596 A.

10. Vezi, de exemplu, Sf. Vasile cel Mare, *De Spiritu Sancto* (Despre Duhul Sfânt), 9, 23, (Migne) P.G. 32:109 B.

11. *Despre întrupare* şi *Contra arienilor*, 8, (Migne) P.G. 26:997 A.

12. *A Commentary on the Divine Liturgy* (Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii) 37, 3 S(ources) C(hretiennes) 4 bis, p. 229; trad. de J.M. Hus- sey şi P.A. McNulty, Londra, SPCK, 1960, p. 90.

13. *Catisma*, după Polieleu.

14. Canonul 2, peasna 8.

15. Canonul 1, peasna 1.

16. *Catisma* 1

[4] ***Dupăcinarea* (n. tr.).**

19. Cp. John Meyendorff, *Gregory Palamas (Sf. Grigorie Palamas),* p. 14-15, 231.

20. Boris Bobrinskoy, „Liturgic et ecclesiologie trinitaire de St Basile“, *Etudes patristiques: le trăite sur le Saint-Esprit de Saint Basile,* Foi et Con- stitution, 1969, p. 89-90; şi de asemenea, în *Verbum Caro>* 23, No. 88.

21. *Condacul* Cincizecimii.

22. Scrisoarea 159,2, (Migne) P.G. 32:621 A-B; ediţia Deferrari, p. 396.

23. Duminică la Utrenie, antifonul glas IV.

24. *Despre viaţa în Hristos*, IV, (Migne) P.G. 150:617 B.

25. Troparul.

26. (Migne) P.G. 120:509 B-C.

27. I. Hausherr, „L’erreur fondamentale et la logique du

XIV DUMNEZEU ÎN TREIME

„Când zic Dumnezeu, înţeleg Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh“ - scrie Sf. Grigorie de Nazianz[1]. Departe de a fi o formă de speculaţie abstractă, învăţătura despre Sfânta Treime a fost întotdeauna pentru tradiţia patristică greacă o chestiune de trăire religioasă-litur- gică, mistică şi, adeseori, poetică:

„îndată ce cuget la Cel Unul, mă şi învăluie strălucirea Celor Trei; îndată ce Ii deosebesc, sunt trimis înapoi la Cel Unul. Când gândesc la vreunul dintre Cei Trei, mă gândesc la El ca întreg, iar ochii mei se umplu" şi cea mai mare parte din ceea ce gândesc îmi scapă."[2]

Baza acestei teologii trinitare, formulate de Părinţii capado- cieni în secolul al IV-lea la sfârşitul controverselor ariene - teologie care a rămas normativă în toată perioada bizantină -, se află în soteriologie. De fapt, Părinţii erau preocupaţi nu de speculaţie, ci de

' De lacrimi de bucurie (n. tr.).

afirma că întruparea a fost esenţială pentru actul răscumpărător al lui Hristos". Ea susţinea, la fel, că dacă „Duhul nu este Dumnezeu desăvârşit, El nu poate conferi sfinţire"[3]. In sine, învăţătura capadociană despre Treime rămâne total lipsită de sens dacă nu ne amintim că ea are ca scop să susţină premisele hristologice şi pnevmatologice dezbătute în ultimele două capitole: Logosul întrupat şi Duhul Sfânt se întâmpină şi se experiază întâi ca lucrători *dumnezeieşti ai mântuirii*, iar numai după aceea sunt Ei descoperiţi ca, în esenţă, fiind un singur Dumnezeu. Este bine cunoscut faptul că în timpul dezbaterilor teologice din secolul al IV-lea Părinţii capadocieni erau acuzaţi de triteism, astfel încât Sf. Grigorie de Nyssa a fost obligat chiar să dea la iveală celebrul său tratat apologetic, dovedind că „nu sunt trei Dumnezei"[4]. Rămâne de discutat însă dacă el a reuşit să dovedească acest adevăr din punct de vedere *filosofic.* învăţătura despre cele trei ipostasuri, adoptată de Părinţii capadocieni pentru a desemna cele trei Persoane dumnezeieşti, includea asocieri hotărât plotiniene şi origie- niste, care în mod normal implicau o deosebire de *fiinţă (ousianică).* Insă Părinţii au rămas credincioşi terminologiei pe care au adoptat-o, în ciuda tuturor dificultăţilor şi criticilor - venite atât din partea „vechilor niceeni", credincioşi Sf. Atanasie, cât şi din partea teologilor latini din Apus - deoarece ei nu vedeau alte mijloace de păstrare a experierii biblice a mântuirii în persoanele deplin identificabile şi distincte, a lui Hristos şi a Duhului, o experiere ce nu putea intra niciodată în categoriile esenţialismului filosofic.

Apusul latin a adoptat o atitudine diferită de teologia trinitară, iar contrastul l-a exprimat bine Theodore de Regnon: „Filosofia latină ia în considerare natura în sine mai întâi şi apoi trece la agent; filosofia greacă ia seama întâi la agent şi apoi trece, prin el, să găsească

insistenţa asupra incognoscibilităţii absolute a fiinţei *(ousiei)* **dumnezeieşti; dar în Apus, îndeosebi din timpul lui Augustin, unitatea fiinţei dumnezeieşti a servit drept punct de plecare al teologiei trinitare. Evident, câtă vreme cele două şcoli de gândire au rămas deschise dialogului şi înţelegerii reciproce, ele au putut să se dezvolte în mod complementar. Din păcate, polemica înverşunată din jurul lui** *Filioque* **a dus la o închistare a poziţiilor şi a devenit una dintre cauzele majore ale schismei. Criza modernă deistă, crescânda dificultate cu care se confruntă teologii moderni în explicarea şi justificarea fiinţei lui Dumnezeu ca entitate definibilă din punct de vedere filosofic pot să se dovedească folositoare nu numai pentru soluţionarea controversei medievale dintre Răsărit şi Apus, dar şi în renaşterea unui trinitarism mai autentic. „S-ar părea că în vremea noastră - scrie Theodore de Regnon - dogma despre unitatea dumnezeiască a absorbit, cum s-ar spune, dogma Sfintei Treimi despre care se vorbeşte numai ca de o amintire.*[6] Dar „dogma despre unitatea dumnezeiască* este ameninţată de teologia „morţii lui Dumnezeu*; de aici, există o reîntoarcere la o abordare existenţială şi experienţială (trăită) a învăţăturii despre Dumnezeu, văzută în contextul istoriei mântuirii: „Fără experierea de către noi a Tatălui, a Fiului şi a Duhului**

1.UNIME ŞI TREIME

Părinţii capadocieni au adoptat următoarea formulare, care avea să rămână criteriul teologiei ortodoxe trinitare din Răsărit: Dumnezeu este o singură fiinţă în trei ipostasuri. Această statornicire capadociană - date fiind circumstanţele din secolul al IV-lea - n-a pretins niciodată că ar fi ceva mai mult decât cea mai

filosofic, asemănător „trinităţii de ipostase“ plotiniene. Părinţii au afirmat întotdeauna că noi nu putem cunoaşte ce este Dumnezeu, ci doar că *El există*, deoarece El S-a revelat - în istoria mântuirii - ca Tată, Fiu şi Duh. Dumnezeu este Treime, „iar acest fapt nu poate fi dedus din niciun principiu, nici nu poate fi explicat prin vreo raţiune suficientă, deoarece nu există principii şi nici cauze anterioare Treimii"[8].

Atunci de ce *această* descriere şi această terminologie sunt preferate altora? îndeosebi deoarece toate opţiunile de care dispuneau atunci păreau nepotrivite din capul locului. Formula: „o singură fiinţă, trei persoane (prosopa)", de exemplu, n-a fost în stare să excludă o Trinitate modalistă, deoarece termenul *nqoaconov (prosopon),* cu toate că se folosea în mod obişnuit pentru a desemna „persoana", mai putea să însemne şi „mască" sau „arătare". Pe de altă parte, Părinţii capadocieni voiau să afirme totodată că Dumnezeu este unul şi trei, că atât unitatea, cât şi trinitatea Sa constituie realităţi desăvârşite. „Când vorbesc despre Dumnezeu - scrie Sf. Grigorie de Nazianz tu trebuie să fii iluminat pe dată de o singură fulgerare de lumină şi de trei fulgerări. Trei în însuşiri, în ipostasuri sau Persoane, dacă preferă unii să le numească astfel, căci noi nu ne vom certa cu privire la nume atât timp cât silabele dau acelaşi sens; dar cu privire la *ousia*, adică la Dumnezeire, vorbim despre unime (unul)"[9].

Nu avem pretenţii aici de tratare filosofică, deşi se face un efort pentru utilizarea termenilor filosofici în vogă. Sensul ultim al termenilor însă este clar deosebit de sensul lor din filosofia greacă, iar nepotrivirea lor este recunoscută cinstit.

Acest lucru este deosebit de adevărat cu privire la *ipostas* - un termen crucial în teologia trinitară şi în

identifică pe Fiul cu Tatăl la nivelul personal, ci doar la nivelul *fiinţei* (al *ousiei). „*Nici nu este Fiul Tată, căci Tatăl este unul, ci El este ceea ce este Tatăl; nici Duhul nu este Fiu căci El este din Dumnezeu, fiindcă Cel Unul-Născut este unul singur: dar El (Duhul) este ceea ce este Fiul."[10] Astfel, în Dumnezeu, „ce" este unul, dar cele trei ipostasuri sunt identităţi personale, ireductibile una la cealaltă în fiinţa lor personală. Ele „posedă dumnezeirea"[11], iar dumnezeirea se află „în ipostasuri"[12].

„Recunoaştem caracterul ipostatic (al Duhului) prin faptul că El (Duhul) Se revelează după Fiul şi cu Fiul, şi prin faptul că îşi primeşte subzistenţa de la Tatăl! Iar Fiul, Care II revelează în Sine şi cu Sine, pe Duhul, Care purcede de la Tatăl, străluceşte singur împreună cu lumina cea nenăscută şi nu are nimic în comun cu Tatăl şi cu Duhul în identitatea particularităţilor Sale, ci este revelat doar în însuşirile proprii ipostasului Său. Iar Tatăl posedă caracterul ipostatic deosebit, de a fi Tată şi de a fi independent de orice cauzalitate..."[13]

Acelaşi accent personalist apare în insistenţa Părinţilor greci asupra „monarhiei" Tatălui. Contrar concepţiei care a prevalat în Apusul post-augustinian şi în scolasticismul latin, teologia greacă atribuie ipostasului Tatălui începutul „subzistenţei" ipostatice, iar nu fiinţei comune. Tatăl este „cauza" şi „principiul" (aQX[1]!) naturii dumnezeieşti, care este în Fiul şi în Duhul Sfânt. Şi mai frapant este faptul că această „monarhie" a Tatălui este constant utilizată de către Părinţii capadocieni împotriva acelora care îi acuză de „triteism": „Dumnezeu este unul - scrie Sf. Vasile cel Mare - deoarece Tatăl este unul"[14]. Aceeaşi gândire se

* ***Dogmatica*** (n. tr.).

„Orice are Fiul de la Tatăl, are şi Duhul, inclusiv fiinţa Sa însăşi. Iar dacă Tatăl nu există, atunci nu există nici Fiul şi nici Duhul; iar dacă Tatăl nu are ceva, atunci nu are nici Fiul, nici Duhul. Mai mult, din cauza Tatălui, adică deoarece Tatăl există, există Fiul şi Duhul; iar din pricina Tatălui, Fiul şi Duhul au tot ceea ce au.“[17]

Acceptând Niceea', Părinţii capadocieni au eliminat subordi- naţianismul lui Origen şi al lui Arie, dar au păstrat într-adevăr - împreună cu înţelegerea proprie a vieţii ipostatice - un subor- dinaţianism biblic şi ortodox, susţinând identitatea personală a Tatălui ca originea supremă a întregii fiinţe şi lucrări dumnezeieşti: „Cei Trei (sunt) un singur Dumnezeu când sunt contemplaţi laolaltă; fiecare (este) Dumnezeu din pricina monarhiei (Tatălui)"[18]. Dezvoltându-şi bine cunoscuta sa învăţătură despre chipul lui Dumnezeu în om, Sf. Grigorie de Nyssa defineşte un aspect al existenţei personale umane clar *deosebite* **de aceea a lui Dumnezeu: fiecare persoană umană posedă puterea de a se reproduce pe sine, în timp ce în Dumnezeu există numai „una şi aceeaşi Persoană din care se naşte Fiul şi purcede Duhul"[19]. Astfel, neamul omenesc se află într-un proces continuu de fragmentare, putând să-şi redobândească unitatea numai prin** *adoptarea* **sa de către Tatăl în Hristos - adică devenind copii ai ipostasului unic care dă naştere fără fragmentare sau multiplicare. Origine a unităţii din Treime, Tatăl restaurează unitatea creaţiei prin adoptarea umanităţii în Fiul Său, Noul Adam, în care omenirea este „recapitulată" prin lucrarea Duhului.**

Nefiind speculaţie intelectuală abstractă, învăţătura despre Sfânta Treime se află chiar în inima trăirii

*** Hotărârile doctrinare de la Sinodul I Ecumenic, 325 (n. tr.).**

pe Duhul Sfânt Euharistia este cu adevărat Taina unităţii dumnezeieşti, fiind revărsată asupra oamenilor. Aceeaşi realitate trini- tară este exprimată în nenumărate cântări, presărate prin perioadele liturgice bizantine. Iată o cântare solemnă de la Cincizecime, atribuită împăratului poet Leon al VT-lea (886-912) şi constituind o prelucrare a celebrului *Trisaghion:*

„Veniţi, popoare, să ne închinăm Dumnezeirii treiipostatice, Fiul în Tatăl, cu Duhul Sfânt.

Că mai înainte de timp Tatăl a născut pe Fiul, împărtăşindu-I Lui veşnicia Sa şi Tronul Său;

Iar Duhul Sfânt era în Tatăl, împreună slăvit cu Fiul.

O Putere, O Fiinţă, O Dumnezeire pe care toţi o cinstim şi zicem:

Sfinte Dumnezeule, Cel ce ai făcut toate prin Fiul, cu împreună lucrarea Duhului Sfânt;

Sfinte Tare, prin Care L-am cunoscut pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt sălăşluit în lume;

Sfinte fără de moarte, Duhule Mângâietor, Cel ce purcezi din Tatăl şi locuieşti în Fiul.

Treime Sfântă, mărire Ţie."[20]

In învăţătura trinitară latină clasică, „Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt Se deosebesc doar în mod «relaţional»*[21]. Oricare ar fi interpretarea dată ideii de „relaţie* inclusă în această declaraţie, este clar că gândirea occidentală a recunoscut primatul ontologic al *unităţii* fiinţiale faţă de diversitatea personală la Dumnezeu. Adică, Dumnezeu este unul în fiinţă, mai puţin în *Persoanele* dumnezeieşti, Care sunt definite în termeni de *relaţii*. In gândirea bizantină însă - ca să facem uz de o expresie luată de la Sf. Maxim Mărturisitorul - „Dumnezeu este tot atât unime, cât şi treime*[22], şi probabil că există o tendinţă atât în cult, cât şi în formulările filosofice - distincte de declaraţiile doctrinare - să se acorde o anumită întâietate diversităţii personale asupra unităţii de fiinţă. Referirea la „deofiinţimea* *(omoousianitatea)* niceeană a

însă această referire nu putea fi hotărâtoare în ea însăşi, pentru simplul motiv că gândirea patristică greacă - şi îndeosebi aceea a capadocienilor - a presupus întotdeauna ca punct de plecare teologia apofatică: anume, că fiinţa lui Dumnezeu şi, prin urmare, sensul suprem al raporturilor (relaţiilor) ipostatice s-au înţeles ca fiind total mai presus de înţelegere, definire sau demonstrare. Chiar noţiunea că Dumnezeu este atât Unime cât şi Treime era o *revelaţie* **ce ilustra această incomprehensibilitate. Căci nici o realitate, accesibilă minţii, n-ar putea fi atât „una" cât şi „trei". După cum spune Vladimir Lossky: „Incomprehensibilul Se revelează pe Sine în însuşi faptul de a fi incomprehensibil, căci incomprehensibilitatea Sa este înrădăcinată în faptul că Dumnezeu este nu numai Fire, ci şi Trei Persoane"[23].**

Cunoaşterea lui Dumnezeu este posibilă, prin urmare, numai într-atât cât El Se revelează pe Sine, ca Treime imanentă, în „ico- nomia“ mântuirii, într-atât cât transcendentul *acţionează* **(lucrează) la nivelul imanent. In unitatea fundamentală a acestor „acte" sau „energii" ale lui Dumnezeu, Părinţii greci, îndeosebi Sf. Vasile cel Mare şi Grigorie de Nyssa, descoperă semnul decisiv şi existenţial al unităţii fiinţei lui Dumnezeu. Bine cunoscutul argument al Sfântului Vasile în favoarea dumnezeirii Duhului Sfânt constă în faptul că Duhul posedă aceeaşi „energie" ca şi Tatăl şi ca Fiul. La fel, Sf. Grigorie de Nyssa demonstrează unitatea fiinţială a Tatălui, a Fiului şi a Duhului Sfânt din unitatea lucrării Lor[24]. Acest argument, de asemenea, se integrează în contextul polemicii capadocienilor împotriva lui Eunomiu, care afirma posibilitatea cunoaşterii fiinţei lui Dumnezeu. Nici o cunoaştere referitoare la Dumnezeu nu este cu putinţă - afirmau capadocienii - fără numai din „energiile" Lui. Treimea „iconomică" revelată în**

mulţi. Nu este tot aşa... în privinţa lui Dumnezeu. Tatăl niciodată nu lucrează independent de Fiul, nici Fiul independent de Duhul. Lucrarea dumnezeiască... începe totdeauna de la Tatăl, continuă prin Fiul şi se desăvârşeşte în Duhul Sfânt; nu există lucrare individuală separată a vreuneia dintre Persoane; energia trece invariabil prin Cei Trei, deşi rezultatul nu înseamnă trei lucrări, ci una singură."[25]

In realitate, principiul aristotelic potrivit căruia fiecare „natură" (c|)ucrig) îşi are propria sa „energie" (ev£Qy£ia) - adică o manifestare perceptibilă existenţial - asigură fundalul terminologic pentru conceptul patristic de „energie". (Găsim această terminologie utilizată şi în hristologie, unde Sf. Maxim Mărturisitorul, de pildă, va susţine că cele două firi din Hristos presupun două „energii" sau voinţe). Totuşi, semnificativ, diada aristotelică na- tură-energie* n-a fost socotită suficientă în sine când s-a aplicat lui Dumnezeu, fiindcă în firea lui Dumnezeu factorul *lucrător* (activ) decisiv este ipostatic. Din această cauză, „energia" dumnezeiască reflectă viaţa comună a celor trei Persoane. Aspectele personale ale subzistenţei dumnezeieşti nu dispar într-o singură „lucrare", şi, într-adevăr, numai viaţa treimică a lui Dumnezeu se comunică şi se împărtăşeşte în „energie": prin „energie", deci, ipostasurile dumnezeieşti se arată în întrepătrunderea lor (7i£QixcoQr)C7i<;)[26]: „Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este în Mine" (Ioan 14, 11). Persoanele umane, deşi de asemenea sunt de o fire şi de o fiinţă, ele acţionează dezunit şi adesea în conflict unele cu altele. Dar în Dumnezeu, *perihoreza* exprimă dragostea desăvârşită şi, prin urmare, unitatea desăvârşită a „energiei", a celor trei ipostasuri, însă fără vreo amestecare sau contopire. „Energia", deoarece este întotdeauna treimică, este mereu expresie şi împărtăşire a dragostei: „Precum M-a

*** Fire-lucrare (n. tr.).**

Probabil că numai în contextul învăţăturii despre perihoreză trebuie să înţelegem singurul pasaj din opera Sf. Grigorie Palamas, unde pare că el s-ar fi inspirat din imaginea „psihologică" augustiniană a Sfintei Treimi[27]. Palamas scrie: „Acest Duh de sus al Cuvântului este ca iubirea tainică a Tatălui către Cuvântul tainic născut; El este dragostea ce o are Cuvântul, Fiul iubit, faţă de Tatăl Care L-a născut. Fiul face aceasta, întrucât El vine de la Tatăl împreună cu această dragoste, iar această dragoste rămâne firesc asupra Lui"[28]. Deoarece întreaga atitudine faţă de Sfânta Treime este diferită la Palamas de aceea a Fericitului Augustin, desigur, datorită acestei interpretări personaliste ce se poate da chipului „psihologic" este ea folosită aici pentru a sugera taina treimică: dragostea uneşte cele trei ipostasuri dumnezeieşti şi, prin propria lor „energie" sau „lucrare" comună, dragostea lor se revarsă asupra celor vrednici să o primească.

2. IPOSTAS, FIINŢĂ ŞI ENERGIE

Distincţia - o reală distincţie - între „fiinţa" dumnezeiască şi „energia" dumnezeiască devine inevitabilă în contextul învăţăturii despre „îndumnezeire", care implică o „participare" a omului creat la viaţa necreată a lui Dumnezeu, a Cărui fiinţă rămâne transcendentă şi total neîmpărtăşibilă. Toate aceste aspecte ale învăţăturii despre Dumnezeu, de fapt, vor fi abordate simultan în decursul controverselor dintre Sf. Grigorie Palamas şi adversarii săi în secolul al XIV-lea. Concluzia sa, în mod necesar, este că „trei elemente aparţin lui Dumnezeu: fiinţa, energia şi treimea ipostasurilor dumnezeieşti"[29].

Această întreită distincţie devine inevitabilă îndată

sau semne create, şi nu există deosebire reală în *Dumnezeu*. **Dar dacă, dimpotrivă, Persoanele sunt distincte de fiinţă, care este comună lor, dar transcendentă şi inaccesibilă omului, şi dacă în Hristos omul se întâlneşte „faţă în faţă" cu Dumnezeu, astfel încât există o reală „participare" la existenţa dumnezeiască, iar existenţa dumnezeiască împărtăşită poate să fie doar un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, care dar apără caracterul inaccesibil al fiinţei şi al transcendenţei lui Dumnezeu. Această dăruire-de-Sine a lui Dumnezeu este „energia" dumnezeiască. Dumnezeu cel viu şi personal este într-adevăr Dumnezeu lucrător.**

Am văzut că învăţătura despre „energii" din tradiţia bizantină este miezul atât al înţelegerii creaţiei, cât şi al hristologiei. Refuzând să reducă fiinţa lui Dumnezeu la conceptul filosofic de simplă „fiinţă", gândirea bizantină afirmă realitatea deplină şi distinctă a vieţii ipostatice tri-unice a lui Dumnezeu *ad intra*, **ca şi „multiplicarea" Sa în calitate de Creator** *ad extra.* **Aceste două „multiplicităţi" nu coincid însă. Terminologia pe care a primit-o învăţătura despre energii, în raportul său cu cele trei ipostasuri, s-a statornicit în sinteza palamită din secolul al XIV-lea:**

„Denumirile proprii ale ipostasurilor divine sunt comune energiilor, în timp ce denumirile comune ipostasurilor sunt proprii fiecăreia dintre energiile dumnezeieşti. Astfel, *viaţa* **este o numire comună Tatălui, Fiului şi Duhului. Dar** *preştiinţa* **nu se numeşte** *viaţă,* **nici nu este** *simplitate*, **nici** *neschimbabilitate*, **nici vreo altă energie. Astfel, fiecare dintre realităţile pe care le-am enumerat aparţine în acelaşi timp Tatălui, Fiului şi Duhului Sfânt. Dar acestea aparţin numai unei singure energii, iar nu tuturor. Fiecare realitate are, de fapt, o**

fiecare dintre „energiile" (lucrările) Sale, ne împărtăşim din Dumnezeu întreg... Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh..."[30]

întreita distincţie: fiinţă, ipostas, energie, nu constituie o împărţire a fiinţei lui Dumnezeu; ea reflectă viaţa tainică a „Ce- lui-ce-este" - transcendent, tri-personal şi prezent în creaţia Sa.

Formulările palamite din secolul al XlV-lea au fost precedate de elaborări teologice care s-au ocupat de aceeaşi întreită distincţie. Intre anii 1156 şi 1157, două sinoade locale ţinute la Constantinopol au dezbătut problema dacă jertfa lui Hristos, în dimensiunea sa istorică şi în cea euharistică, s-a adus numai Tatălui sau Sfintei Treimi. Soterihos - un teolog - a fost condamnat deoarece susţinea că actele de aducere şi de primire ar constitui *însuşirile ipostatice* ale Fiului, respectiv ale Tatălui - o părere pe care sinoadele au socotit-o drept o confuzie între Treimea „transcendentă" şi Treimea „iconomică", sau între însuşirile ipostatice şi „energii". Şi, într-adevăr, Liturghiile bizantine, a Sfântului Vasile cel Mare şi a Sfântului Ioan Gură de Aur, includ, la aducerea Darurilor, „Rugăciunea din timpul cântării heruvimice", o rugăciune adresată lui Hristos: „Că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi însuţi eşti primit"[4]. Taina vieţii ipostatice, aşa cum este revelată în actul întrupării şi al Răscumpărării, este exprimată şi într-un tropar pascal (rostit de către preot când aduce Darurile în Sf. Altar la Liturghie): „In mormânt cu trupul, în iad cu sufletul ca un Dumnezeu, în Rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins" *{Liturghier).*

Pentru aceea, chiar dacă Tatăl singur este destinatarul rugăciunii euharistice, actul de „primire" a jertfei este un act

*** în *Liturghier*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1974, p. 113: „...Cel ce primeşti şi *Cel ce Te***

şi-a asumat de asemenea şi rolul de a oferi, de a aduce cu Sine omenitatea la tronul Tatălui. Jertfa euharistică este exact această aducere, săvârşită în Trupul lui Hristos, unde firea omenească este pătrunsă de energia dumnezeiască, aşa cum este ea asumată de ipostasul Logosului.

Existenţa personală, ipostatică, implică o „deschidere" ce face posibil ca Logosul întrupat să „aducă" şi să „primească", să fie om şi Dumnezeu, şi să rămână, cu Tatăl şi cu Duhul, Cel ce pune în lucrare „energiile" ce caracterizează firea dumnezeiască.

3. DUMNEZEUL CEL VIU

„Dumnezeu - când a vorbit cu Moise - nu a zis: «Eu sunt fiinţa», ci a zis: «Eu sunt cel ce sunt» (Ieşirea 3, 14). Prin urmare, nu Cel-ce-este provine din fiinţă, ci fiinţa provine din Cel-ce-este, căci Cel-ce-este cuprinde în Sine toată fiinţa."[32] Când Palamas, în pasajul citat aici, se referă explicit la învăţătura biblică despre Dumnezeul cel viu, sau când refuză să identifice fiinţa lui Dumnezeu cu noţiunea filosofică de „fiinţă", zicând: „Fiinţa este în mod necesar existenţă, dar existenţa nu este în mod necesar fiinţă"[33] - el exprimă însuşi conţinutul disputei sale cu Varlaam şi Achindin, dar şi susţine *teologia* Părinţilor capadocieni.

Am observat deja că antagonismul din societatea bizantină care i-a opus pe monahi „umaniştilor" implica o înţelegere a soartei omului întemeiată pe Sfânta Scriptură, ca opusă unei înţelegeri întemeiate pe spiritualismul platonic. O problemă similară a apărut la nivel de „teologie" propriu-zisă, adică de învăţătură despre Dumnezeu. Chestiunea s-a complicat prin faptul că scolastica latină a pus la îndemâna anti-palamiţilor bizantini o adevărată interpretare „greacă" a fiinţei dumnezeieşti, iar ei au devenit uşor *latinophrones (latinizanţi).* Căci, într-adevăr, importanţa *reală* a disputei din jurul adaosului *Filioque* consta în faptul că cele două părţi susţineau

simplă**, în timp ce Apusul admitea această identificare pe temeiul premiselor filosofice greceşti. Problema cu siguranţă că n-ar fi putut fi rezolvată prin colecţii de „texte doveditoare* scripturis- tice şi patristice, chiar dacă acordul era evident posibil la nivelul canonic - interpolarea unilaterală de către latini a crezului - şi în domeniul terminologiei: purcederea „de la ambii* putea fi acceptată de răsăriteni în planul „iconomiei*. Controversa viza în realitate - aşa cum spune Vladimir Lossky - faptul că:

„Prin dogma despre *Filioque* Dumnezeul filosofilor şi al savanţilor este introdus în locul Dumnezeului celui viu... Fiinţa incognoscibilă a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh dobândeşte atribute pozitive. Ea devine obiectul Teologiei naturale, care se ocupă de «Dumnezeu în general» şi care Dumnezeu poate fi Dumnezeul lui Descartes, sau Dumnezeul lui Leibnitz, sau poate chiar - până la un punct, Dumnezeul lui Voltaire şi al deiştilor dezcreştinaţi din secolul al XVIII-lea.*[34]

Această concluzie poate să apară unora ca o exagerare. Insă este deopotrivă caracteristic şi încurajator că tocmai acei teologi moderni ai Apusului, care sunt cei mai preocupaţi de a face iarăşi din teologia creştină o teologie kerygmatică (vestitoare) şi atrăgătoare - aşa cum era într-o altă epocă -, propun o reîntoarcere la conceptele de Dumnezeu pre-augustiniene, „unde cele trei ipostasuri au fost considerate mai întâi de toate din unghiul funcţiilor lor personale ireductibile*[35]. „Fără experierea de către noi a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh în cadrul istoriei mântuirii, n-am mai fi în stare, în ultimă instanţă, să gândim cumva despre subzistenţa lor distinctă ca despre singurul Dumnezeu.*[36]

[4] Necompusă (n. tr.).

3. Ambele citate sunt din George Florovsky, *Vostocinîe Otţî* (Părinţi Răsăriteni). Paris, YMCA Press, 1931, p. 23.

4. Tratatul este adresat *lui Ablatius,* ed. F. Mueller, Leiden, 1958, p. 37-57.

5. Theodore de Regnon, *Eludes de theologie positive sur la Sainte Trinite* (Studii de teologie pozitivă despre Sfânta Treime), Paris, 1892,1, 433. Vezi şi L. Prestige. *God in Patristic Thought* (Dumnezeu în gândirea patristică), Londra, SPCK, 1952, p. 233-241, şi J.N.D. Kolly, *Early Christian Doctrines* (învăţături de credinţă creştine primare). Londra, Black, 1958, p. 253-279.

6. De Regnon, *Etudes*, I, 365.

7. Karl Rahner, *The Holy Trinity* (Sfânta Treime), trad. în engleză de Joseph Donceel, S.J., London: Burns and Oates, 1969, p. 110-111.

8. Lossky, *Mystical Theology* (Teologia mistică), p. 47.

9. *Oratio* 39, 11, (Migne) P.G. 36:345 C-D.

10. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31, 9, (Migne) P.G. 36; 144 A.

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, 20, 3, (Migne) P.G. 37:414 A.

12. Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 31, 41, (Migne) P.G. 36:149 A;

13. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisoarea 38,* 4, (Migne) P.G. 32:329 C-D.

14. Sf. Vasile cel Mare, *Contra Sab.,y* 3; (Migne) P.G. 31:605 A.

15. *Oratio* 42, 15; P.G. 36:476 B.

16. Pseudo-Dionisie, *Despre numele divine* 2,7, (Migne) P.G. 3:645 R.

17. *De fide orthodoxa (Dogmatica)* 1, 8, (Migne) P.G. 94: 324 B; trad. engleză de F.H. Chase, *Fathers of the Church* 37, New York, 1958, p. 184.

26. Termenul s-a folosit pentru prima oară în hristologie (vezi, Pres- tige, *God în Patristic Tbougbt,* p. 291-299); el a început să fie aplicat raporturilor inostatice de către Pseudo-Chiril şi de Sf. Ioan Damaschin.

27. Opera Fericitului Augustin, *De Trinitate*, fusese deja tradusă în limba greacă de Maxim Planudes în secolul al XlII-lea şi putea fi cunoscută de Palamas.

28. ***Cap. phys.y*** 36, (Migne) P.G. 151:1144 D-1145 A.

29. *Cap. phys.* 75, (Migne) P.G. 151:1173 B.

30. *Contra lui Achindyn*, V, 27; editori: Kontogiannes şi Phanour- gakes, p. 373-374.

31. Cu privire la sinoadele din 1156 şi 1157, vezi J. Meyendorff, *Cbrist,* p. 152-154.

32. Sf. Grigorie Palamas, *Triade* III, 2, 12; ed. J. Meyendorff, în *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 31 (Louvain, 1959); Palamas îl parafrazează pe Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 45, 3, (Migne) P.G. 36:625 C.

33. *Contra lui Achindyn* HI, 10; ediţia Kontogiannes şi Phanourgakes, p. 184.

34. „The procession of the Holy Spirit în Orthodox Triadology" (Purcederea Duhului Sfânt în triadologia ortodoxă"), în *Eastern Orthodox Churches Quarterly$_y$* supliment: *Despre Duhul Sfânt* (1948), p. 46. Vezi şi disputa privitoare la *Filioque* dintre teologii ortodocşi (episcopul Cassian, Meyendorff, Verhovskoi şi alţii) şi romano-catolici (Camelot, Bouyer, Henry, Dubarle, Dondaine şi alţii), publicată în *Russie et Chrestientê*, 1950, Nr. 3-4.

XV

TEOLOGIA SACRAMENTALĂ: CRUGUL VIEŢII

In cartea sa intitulată *Viaţa în Hristos* - comentariu la Botez, Mirungere şi Euharistie -, Nicolae Cabasilas scrie: „Este posibil pentru sfinţi ca în această lume nu numai să fie orientaţi şi pregătiţi pentru viaţa (veşnică în Hristos), ci chiar şi acum să trăiască şi să lucreze potrivit ei"[1]. împărăţia lui Dumnezeu - anticipare a desăvârşirii eshatologice - este deja accesibilă în Trupul lui Hristos: această posibilitate de „a fi în Hristos", de a „participa" la viaţa dumnezeiască - starea „firească" a omenirii - se manifestă, după bizantini, îndeosebi în Tainele, sau *»mysteria“,* Bisericii. Aceste Taine sunt înţelese mai puţin ca lucrări (acte) izolate, prin care se pogoară un har „deosebit" asupra .persoanelor individuale prin slujitori special instituiţi şi lucrând cu intenţie în scopul propus, şi mai mult ca aspectele unei Taine unice a Bisericii, în care Dumnezeu îşi

1.NUMĂRUL SFINTELOR TAINE

Teologia bizantină nu cunoaşte distincţia occidentală dintre *„sacramenta“* şi *„sacramentalia“* şi nici nu s-a angajat vreodată oficial în vreo limitare strictă a numărului Sfintelor Taine. In perioada patristică n-a existat un termen special pentru a denumi „sacramentele" (Tainele) drept categorie specifică a lucrărilor Bisericii: termenul de |uucrtr)Qiov *(mysterion)* s-a utilizat la început în sensul mai larg şi general de „taină a mântuirii"[2] şi doar în subsidiar pentru a desemna *lucrările* specifice care conferă mântuirea. In acest al doilea sens s-a folosit împreună cu termeni ca „rânduieli" sau „sfinţiri"[3]. Teodor Studitul dădea în secolul al IX-lea o listă de şase taine: „Sfânta luminare (Botezul: *photismos),* „Synaxa" (auva£,ic - Euharistia), Mirungerea, Hirotonia, tunderea în monahism şi slujba înmormântării[4]. învăţătura despre cele „Şapte Sfinte Taine" apare pentru prima oară - într-un mod foarte caracteristic - în *Mărturisirea de credinţă* cerută împăratului Mihail Paleologul de către papa Clement al IV-lea, în anul 1267[5]. Mărturisirea fusese pregătită, desigur, de teologi latini.

Vădita origine apuseană a acestei stricte enumerări a Sfintelor Taine nu a împiedicat acceptarea ei largă de către creştinii răsări- teni după secolul al XIH-lea, chiar printre cei care au respins înverşunat unirea cu Roma. Se pare că această acceptare a rezultat nu atât de mult din influenţa teologiei latine, cât din fascinaţia particulară, medievală şi bizantină exercitată de numerele simbolice: îndeosebi, numărul şapte evoca o asociere cu cele şapte daruri ale Duhului Sfânt de la Isaia 11, 2-4. Dar la autorii bizantini care acceptă „cele şapte Sfinte Taine" găsim diverse liste ce se concurează una pe alta. Monahul Iov (sec. al XIH-lea), autor al unei disertaţii asupra Sfintelor Taine, include în listă tunderea în monahism, aşa cum a făcut-o şi Teodor Studitul, dar îmbină într-o singură Taină Pocăinţa şi Maslul[6]. Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (sec. al XV-lea), accepta şi el caracterul sacramental al tunderii în monahism, dar o pune în rând cu

Efesului - un contemporan al lui Simeon - declară: „Eu cred că Tainele Bisericii nu sunt şapte, ci mai multe" şi dă o listă de zece Taine, listă care include sfinţirea Bisericii, slujba înmormântării şi tunderea în monahism[8].

Evident, Biserica Bizantină nu s-a angajat niciodată oficial faţă de vreo listă anume. Mulţi autori acceptă o serie normativă de şapte Sfinte Taine - Botezul, Mirungerea, Euharistia, Preoţia, Nunta, Pocăinţa şi Maslul -, în timp ce unii dau o listă mai lungă, iar alţii evidenţiază importanţa preeminentă şi exclusivă a Botezului şi a Euharistiei, iniţierea creştină fundamentală în „noua viaţă". Astfel, Sf. Grigorie Palamas proclamă că „în aceste două (Sfinte Taine) îşi are rădăcina întreaga noastră mântuire, deoarece întreaga iconomie a lui Dumnezeu-omul este

2.BOTEZ ŞI MIRUNGERE

In Biserica de Răsărit, Botezul şi Mirungerea (ultima săvârşită prin ungerea cu „Sfântul Mir" binecuvântat de se săvârşesc în mod normal împreună. îndată după zului şi a Mirungerii, copilul este primit la comuniunea euharis- tică. Deci nu există nicio deosebire practică copil sau a unui adult în sânul Bisericii. In ambele cazuri, o fiinţă umană care a aparţinut .„vechiului Adam" prin naturală este introdusă în „viaţa nouă" prin primirea a Mirungerii şi a Sfintei împărtăşanii. Iniţierea creştină este un act unic şi indivizibil: „Dacă cineva nu primeşte Mirungerea, acela nu este botezat desăvârşit" - scrie

După cum am văzut, învăţătura patristică despre mântuire se fundamentează nu atât pe ideea de vină moştenită de la Adam şi din care omul se libereazâ în Hristos, cât pe temeiul unei înţelegeri mai existenţiale a omenităţii „căzute" şi „răscumpărate". De la „vechiul

o formă deficitară de viaţă - legată de mortalitate, păcătoasă în mod inevitabil, lipsită de libertatea fundamentală faţă de „prinţul lumii acesteia". Alternativa la această stare „căzută" este „viaţa în Hristos", care este viaţa adevărată şi „naturală" umană, darul lui Dumnezeu conferit în Taina Bisericii. „Botezul - scrie Nicolae Cabasilas - nu este altceva decât a fi născut potrivit lui Hristos şi a primi adevărata noastră fiinţă şi natură."[11]

Atât în rânduiala Botezului, cât şi în comentariile teologice din perioada bizantină, accentul se pune pe sensul pozitiv al Botezului ca „naştere din nou". „Ziua mântuitoare a Botezului - continuă Cabasilas - devine zi onomastică pentru creştini, deoarece atunci ei sunt plăsmuiţi şi conturaţi, iar viaţa noastră lipsită de contur şi nedefinită dobândeşte contur şi definire."[12] Iarăşi potrivit lui Cabasilas, toate denumirile scripturistice şi tradiţionale ale Botezului indică acelaşi sens *pozitiv:* „Naştere", „naştere din nou", „re-plăsmuire" „pecete", ca şi „baie", „îmbrăcare", „ungere", „dar", „luminare", „spălare" - toate înseamnă următorul lucru unic: ritualul constituie începutul existenţei pentru cei care există şi viază pentru Dumnezeu[13].

A considera Botezul „naştere din nou" presupune şi că el este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, şi nu este în niciun sens dependent de alegerea umană, de consimţământ sau chiar de conştiinţă: „Aşa cum se întâmplă în cazul naşterii naturale, noi nu contribuim nici chiar cu bunăvoinţa la toate binefacerile ce rezultă din Botez"[14]. De aceea, în Răsărit, n-a existat niciodată vreo îndoială serioasă sau vreo dispută cu privire la botezul pruncilor. Această legitimitate s-a întemeiat nu pe ideea de „păcat", care l-ar face chiar pe copil vinovat în ochii lui Dumnezeu şi ca având nevoie de Botez ca îndreptare, ci pe faptul că, în toate etapele vieţii,

încă în somn, să înţeleagă treburile celor treji, tot aşa în viaţa aceasta este cu neputinţă să înţelegem noile mădulare şi însuşirile lor îndreptate numai către viaţa ce va să vină... Totuşi noi suntem mădulare ale lui Hristos, iar acesta este rezultatul Botezului. Splendoarea şi frumuseţea mădularelor depind de Cap, deoarece mădularele nu s-ar arăta frumoase de n-ar fi ataşate Capului. Dintre aceste mădulare, Capul este ascuns în viaţa de aici, dar se va evidenţia clar atunci când ele vor străluci împreună cu Capul.*[15] Deoarece este mădular al Trupului lui Hristos prin Botez, omul devine iarăşi „teocentric* - adică îşi redobândeşte destinul iniţial, destin eshatologic şi tainic, deoarece el participă la însăşi Taina lui Dumnezeu. Ca dar dumnezeiesc, fie că este revărsat asupra unui adult, fie asupra unui prunc, Botezul este începutul unei vieţi noi. Cum scrie Teodoret de Cir:

„Dacă singurul sens al Botezului ar fi iertarea păcatelor, de ce am mai boteza copiii nou-născuţi care încă n-au gustat păcatul? Dar Taina Botezului nu se limitează la aceasta; ea este o făgăduinţă de daruri mai mari şi mai desăvârşite. In Botez se află făgăduinţele îndulcirilor viitoare. In Botez se află prevestirea viitoarei învieri, o comuniune cu Patima Stăpânului, participare la învierea Lui, veşmântul mântuirii, haina veseliei, podoabă de lumină, sau mai degrabă este însăşi lumina.*[16]

Ca „început* şi făgăduinţă de viaţă nouă, Botezul implică voie liberă şi creştere. El nu desfiinţează libertatea umană, ci o restaurează în forma ei originară şi „naturală*. In cazul Botezului pruncilor, această restaurare, desigur, este doar potenţială, dar Sfânta Taină implică totdeauna o chemare la libertate. In tradiţia bizantină, formula Botezului nu se pronunţă ca

Mai este şi o eliberare din legăturile satanei - tiranul şi uzurpatorul - indicată de exorcismele ce preced Sfânta Taină a Botezului[18].

Tradiţia bizantină a păstrat practica veche creştină a Botezului prin tripla afundare. De fapt, afundarea a fost considerată cândva esenţială pentru validitatea Tainei, iar unii polemişti anti-latini severi* au pus sub semnul întrebării eficienţa Botezului occidental, pe motiv că s-a săvârşit prin stropire. Afundarea constituie într-adevăr semnul sensului Botezului. „Apa distruge o viaţă, dar o inaugurează pe cealaltă; ea îneacă omul vechi şi îl înviază pe cel nou" - scrie Cabasilas[19]. „înecul" nu poate avea sens deplin altfel decât prin afundare.

Omului slobozit din robia lui satana prin Botez, Duhul îi dă capacitatea de „a fi activ în energiile spirituale" - după altă expresie a lui Cabasilas[20]. Am văzut deja că teologia patristică bizantină a recunoscut o legătură între darurile Duhului Sfânt şi libertatea umană; răscumpărarea omenirii presupune că nu numai „natura" (firea) omenească, ci şi *fiecare om*, în mod liber şi personal, îşi va găsi locul său în noua creaţie „recapitulată" în Hristos. Darul Sfântului Duh de la Mirungere este principalul semn sacramental al acestei dimensiuni specifice a mântuirii, care, potrivit normei liturgice, este inseparabilă de Botez. Astfel, „viaţa în Hristos" şi „viaţa în Duhul" nu sunt două forme separate ale spiritualităţii; ele sunt aspecte complementare ale aceluiaşi drum, ducând spre „îndumnezeirea" eshatologică.

în mod firesc unită cu Botezul într-un singur ritual de iniţiere creştină, Mirungerea este săvârşită separat numai în cazuri de împăcare cu Biserica ale unor categorii de eretici şi schismatici, enumeraţi în canonul 95 al Sinodului *Trulan* (quini-sext). Rostul ei este apoi - prin „Pecetea darului Duhului Sfânt" (formulă pronunţată de preot în timpul ungerii)

*** Anti-catolici (n. tr.).**

3. MĂRTURISIREA

Mărturisirea sacramentală - adică împăcarea cu Biserica pentru păcatele săvârşite după Botez - s-a dezvoltat paralel în Răsărit şi în Apus. Iniţial act public, cerut de la păcătoşii care fie fuseseră excomunicaţi oficial, fie comiseseră fapte ce impuneau excomunicarea - treptat şi în special după secolul al IV-lea -, Mărturisirea a luat forma unei confesiuni particulare, urmată de o rugăciune de iertare pronunţată de preot. Apoi ea s-a identificat aproape complet cu practica unei îndrumări duhovniceşti particulare, larg răspândite în special în comunităţile monahale.

Dezvoltarea practicii şi a teologiei penitenţiale în lumea bizantină a fost deosebită de partea omologă apuseană, prin aceea că ea n-a cunoscut niciodată influenţa unor interpretări juridice privind mântuirea, ca de exemplu în doctrina anselmiană a „satisfacţiei", şi n-a fost confruntată cu o criză comparabilă cu Reforma şi cu Contrareforma apuseană, cu accentul pus de Contrareformă asupra autorităţii clericale.

Literatura patristică şi bizantină privind căinţa este aproape în întregime ascetică şi morală. Foarte puţini autori de tratate ascetice despre Mărturisire menţionează anume iertarea sacramentală ca o cerinţă expresă. Această tăcere nu presupune că nu a existat căinţă sacramentală. Cu excepţia cazurilor de excomunicare expresă, care trebuiau urmate de o împăcare tot atât de expresă (oficială), Mărturisirea a fost numai încurajată, dar nu impusă. In nenumăratele sale chemări la căinţă, Sf. Ioan Gură de Aur menţionează adeseori „mărturisirea", adică deschiderea conştiinţei cuiva în faţa unui martor sau în faţa „Bisericii". Dar nu pare să fie înţeleasă aici Mărturisirea sacramentală obişnuită. In cele nouă predici ale sale ce se ocupă special de „căinţă", numai o singură dată se referă el la

Un istoric bisericesc francez are dreptate, probabil, când scrie: „Bizantinii rar se duc la Mărturisire, cel puţin în lumea laică, fiindcă în mănăstiri... Mărturisirea se practică regulat. Dar este aceasta cu adevărat Mărturisire, sau este o îndrumare a conştiinţei mirenilor obişnuiţi de către părinţii lor duhovniceşti? Ambele practici există şi, în mănăstiri, ele nu se deosebesc una de alta"[22].

Literatura ascetică şi canonică menţionează adeseori cerinţele penitenţiale: perioade de oprire de la împărtăşire, metanii şi fapte de milostenie cerute ca răscumpărare pentru faptele comise şi mărturisite. Dar, cu excepţia păcatelor „de moarte" - omucidere, apostazie, adulter - urmate de opriri oficiale de la împărtăşire, de nicăieri nu rezultă evident că este necesară iertarea preotului pentru a pecetlui actul căinţei. Dimpotrivă, numeroase izvoare descriu iertări date de monahi nehirotoniţi[23], o practică ce a supravieţuit în mănăstirile răsăritene până astăzi.

Diversele forme de iertare aflate în *Evhologhiile (Molitfelnicele)* bizantine şi în *Penitenţiarii*[24], toate au aspect de rugăciune: „In Răsărit - scrie A. Almazov - totdeauna s-a înţeles că iertarea este exprimată prin rugăciune, şi chiar dacă se utilizează o formulă declaratorie, ea înseamnă că iertarea păcatelor se atribuie lui Dumnezeu în persoană"[25]. Formule declaratorii ca: „Eu, nevrednicul preot... te iert şi te dezleg..." - care au pătruns în unele *Evhologhii* greceşti şi slavone - toate sunt de origine latină şi post-scolastică şi au fost adoptate în cadrul unei latinizări generale a ritualului bizantin.

Înşişi teologii bizantini au stat la îndoială cu privire la statutul precis al Mărturisirii printre *Tainele* Bisericii, şi adeseori au pus-o fie lângă tunderea în monahism, fie alături de Maslu. Dar, prin secolul al XV-lea,

este în primul rând o boală, este „patimă*. Fără a nega privilegiul petrin al cheilor transmis tuturor episcopilor, sau puterea apostolică de a ierta păcatele, a cărei deţinătoare este Biserica, teologii bizantini nu au căzut niciodată în ispita de a reduce păcatul la noţiunea de infracţiune juridică şi care trebuie condamnată, pedepsită sau iertată; totuşi ei erau conştienţi de faptul că păcătosul este în primul rând un prins al satanei şi, ca atare, este bolnav de moarte. Din acest motiv, Mărturisirea şi Penitenţa - cel puţin în planul ideal - şi-au păstrat caracterul de eliberare şi de vindecare, mai mult decât pe acela de judecată; de aici marea diversitate de forme şi practici, ca şi imposibilitatea de a le închide în categorii teologice statice.

4. NUNTA (CUNUNIA)

Tradiţia teologică, liturgică şi canonică bizantină subliniază în mod unanim unicitatea absolută a Nunţii creştine şi îşi întemeiază această subliniere pe învăţătura de la Efeseni V. Ca Taină, sau |auorr)Qiov, Nunta reflectă unirea dintre Hristos şi Biserică, dintre Iahve şi Israel, şi ca atare poate fi numai una *singură*, o legătură veşnică, pe care nici moartea nu o va sfărâma. Prin structura ei sacramentală, Nunta transfigurează şi transcende deopotrivă unirea trupească şi asocierea legală contractuală: dragostea omenească se proiectează în împărăţia veşnică a lui Dumnezeu.

Numai această înţelegere fundamentală a Nunţii creştine poate explica faptul că, până în secolul al X-lea, nicio a doua nuntă - fie a celor văduvi, fie a celor divorţaţi - nu se binecuvânta în Biserică. Referitor la obiceiul de a „încununa* perechea mirilor - un aspect din ritualul bizantin al Nunţii -, un canon atribuit lui Nichifor Mărturisitorul (806-815) specifică: „Cel ce se căsătoreşte a doua oară nu se cunună, ci i se dă chiar epitimia de a nu se împărtăşi doi ani cu preacuratele Taine; iar cel ce se căsătoreşte a treia oară, cinci ani*[26]. Acest

a văduvilor sau a divorţaţilor poate fi încheiată doar ca act (contract) civil. De fapt, deoarece binecuvântarea Nunţii se administra în mod normal la o Liturghie, unde perechea căsătorită se împărtăşea, timpul cerut pentru oprirea temporară de la împărtăşire excludea participarea sau binecuvântarea Bisericii în cazul când se repeta căsătoria.

Unicitatea absolută, ca *norma* a Nunţii creştine, se afirmă şi în faptul că în Dreptul bizantin unicitatea este cerută strict de la clerici. Un om căsătorit de două ori, sau care s-a căsătorit cu o văduvă sau o divorţată, nu este eligibil pentru hirotonia întru diacon sau întru preot[28]. Dar laicii - după o perioadă de pocăinţă şi de abţinere de la Sfânta împărtăşanie - sunt primiţi din nou la deplină comuniune cu Biserica, chiar după a doua sau a treia căsătorie. Acestora li se acordă înţelegere şi îngăduinţă când nu pot accepta să rămână singuri sau când ar dori să aibă a doua şansă pentru a clădi o căsnicie cu adevărat creştină. Evident, tradiţia bizantină abordează problema recăsătoririi - după văduvie sau divorţ - ca disciplină a pocăinţei. Nunta, ca Taină, implică darea harului lui Dumnezeu; dar acest har, spre a fi eficient, cere cooperare umană („sinergie" - *cnjveQyeia).* Principiul se aplică tuturor Tainelor şi cu deosebire Botezului, ale cărui roade pot fi risipite prin păcat şi restaurate prin Pocăinţă. In cazul Nunţii - care presupune înţelegere personală şi potrivire psihologică -, tradiţia bizantină admite posibilitatea unei erori iniţiale, ca şi faptul că viaţa de unul singur - în cazul morţii sau al simplei absenţe a partenerului - este un rău mai mare decât recăsătorirea pentru cei care nu pot „să suporte" singurătatea.

Posibilitatea divorţului a rămas parte integrantă din legislaţia civilă bizantină din toate timpurile. In cadrul „armoniei" **(au| Li(j)a)VLa)** dintre Biserică şi Stat, niciodată nu s-a contestat divorţul, fapt ce nu se poate explica doar prin referire la cezaro-papism. Biserica Bizantină însă n-a fost niciodată lipsită de sfinţi gata să certe despotismul imperial, să acuze nedreptatea socială şi alte rele contrare Evangheliei. Sf. Ioan

au fost în stare să înfrunte, fără teamă, puterea Statului. Dar nici- unul dintre ei nu a protestat la adresa legislaţiei privind divorţul. Evident, ei au considerat această legislaţie ca factor inevitabil de viaţă umană în lumea căzută, unde omul poate să accepte harul şi să-l refuze, unde păcatul este inevitabil, dar şi căinţa este mereu la îndemână, unde rostul Bisericii nu este niciodată de a negocia preceptele Evangheliei, ci de a arăta compasiune şi milă faţă de slăbiciunile omeneşti.

Această atitudine a Bisericii bizantine s-a menţinut clar atâta vreme cât funcţia de căpetenie a Bisericii - de a face împărăţia lui Dumnezeu prezentă în viaţa omului - şi funcţia statului - de a administra omenirea căzută prin a alege răul mai mic şi prin menţinerea ordinii prin mijloace legale - au rămas clar distincte. In problema căsătoriei, această distincţie esenţială a dispărut - cel puţin în practică - atunci când împăratul Leon al Vl-lea (f912) a publicat *Novella* 89, acordând oficial Bisericii obligaţia legală de a valida toate căsătoriile[29]. Căsătoria civilă a dispărut ca posibilitate legală pentru cetăţenii liberi; şi îndată, foarte logic, Alexie I Comnenul avea să facă, de asemenea, obligaţie pentru sclavi căsătoria bisericească. Prin aceste acte imperiale, Biserica - teoretic - a dobândit control oficial asupra disciplinei căsătoriei tuturor cetăţenilor. Insă, în realitate, Biserica a început să fie direct răspunzătoare pentru toate compromisurile inevitabile care s-au soluţionat până atunci prin posibilitatea căsătoriei civile şi a divorţului şi a pierdut posibilitatea de a-şi pune în practică propria disciplină penitenţială primară. Dacă Biserica a acordat acum autoritate legală căsătoriei, ea a trebuit să şi soluţioneze dificultăţile legale incluse în această nouă răspundere. Intr-adevăr, ea a început să „acorde divorţuri" - care anterior erau acordate numai de tribunalele laice - şi să admită „recăsătorirea" în biserică; fiindcă fără astfel de „recăsătoriri", a doua şi a treia unire nu erau valide din punct de vedere legal. Biserica a reuşit să declare cu totul nelegală

Totuşi Biserica a menţinut, cel puţin în principiu, o deosebire esenţială între prima căsătorie şi celelalte căsătorii: s-a introdus o slujbă specială pentru acestea din urmă, slujbă separată de Euharistie şi având caracter penitenţial (de căinţă). S-a înţeles, de aceea, că a doua şi a treia căsătorie nu constituiau regula şi, ca atare, erau deficitare din punct de vedere sacramental. Cea mai şocantă deosebire dintre teologia bizantină privitoare la căsătorie şi echivalentul ei medieval latin constă în faptul că bizantinii accentuau puternic *unicitatea* **căsătoriei creştine şi veşnicia legăturii de căsătorie. Ei niciodată n-au considerat că Nunta (căsătoria) creştină ar fi un contract legal, desfăcut automat prin moartea unuia dintre parteneri. Recăsătorirea celui rămas văduv a fost doar îngăduită de ei, la fel ca şi recăsătorirea celor divorţaţi. Dar această „îngăduinţă" nu a însemnat aprobare. Ea presupunea căinţă, iar recăsătorirea s-a admis numai acelor bărbaţi şi femei ale căror căsătorii anterioare puteau fi considerate ca inexistente în practică (diverşi codici imperiali menţionau cazurile). Intre timp, Occidentul latin a devenit intolerant din punct de vedere legal faţă de divorţ, în timp ce admitea - fără limită - orice număr de recăsătoriri după văduvie. Călăuzit în practica sa de noţiunea juridică de contract, indisolubil câtă vreme ambele părţi sunt în viaţă, Apusul părea să ignore ideea că Nunta (căsătoria), chiar dacă este o Taină, trebuie proiectată ca legătură veşnică în împărăţia lui Dumnezeu; că la fel ca toate**

5. TĂMĂDUIREA ŞI MOARTEA

Frecvent asociată cu Pocăinţa ca o singură Taină, rânduiala Maslului („a ungerii sfinte") nu s-a

unor zone din Răsăritul creştin de după secolul al XVI-lea - într-o *„extrema unctio*", Taină rezervată muribunzilor. In Bizanţ, ea angaja împreună slujirea mai multor preoţi, de obicei şapte, în concordanţă cu Iacob 5, 14, text considerat drept baza scrip- turistică a Tainei. Ea (Taina) se compunea din citiri din Scriptură şi rugăciuni de vindecare, texte ce exclud hotărât posibilitatea de a da interpretare magică ritualului. Vindecarea (însănătoşirea) se solicită numai în contextul căinţei şi al mântuirii sufleteşti, iar nu ca un scop în sine. Oricare ar fi evoluţia bolii, ungerea simbolizează iertarea dumnezeiască şi eliberarea din cercul vicios al păcatului, al suferinţei şi al morţii, în care omenitatea căzută este ţinută captivă. Milostivă faţă de suferinţa omenească, întrunită laolaltă ca să se roage pentru mădularul ei suferind, Biserica, prin preoţii ei, cere uşurare, iertare şi libertate veşnică. Acesta este sensul Maslului.

Rânduiala înmormântării, considerată de asemenea „taină" de unii autori bizantini, nu are vreo semnificaţie deosebită. Chiar şi în moarte creştinul continuă să fie parte din Trupul viu şi înviat al lui Hristos, în care el s-a încorporat prin Botez şi Euharistie. Prin rânduiala înmormântării, Biserica se adună ca să dea mărturie pentru acest fapt, vizibil doar ochilor credinţei, dar deja gustat de fiecare creştin care posedă privilegiul înfricoşător de a trăi, cu
anticipaţie, in împărăţia ce va să vină.

NOTE

1. Cabasilas, *De vita în Christo* (Despre viaţa în Hristos), I, 3, (Migne) P.G. 150:496 D.

2. Vezi, de exemplu, Sf. Ioan Hrisostom, *Hom.* 7, *1, Ia 1 Corinteni,* (Migne) P.G. 61:55.

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Catecheses baptismales*, ed. A. Wenger, *Sources Chretiennes* 50, Paris: Cerf, 1957, II, 17, p.

5. G.M. Jugie, *Tbeologia dogmatica Christianorum orientalium* (Teologia dogmatică a creştinilor răsăriteni), III, Paris, 1930, p. 16.

6. Citat de M. Jugie, *ibid,* p. 17-18.

7. *De sacramentis,* 52, (Migne) P.G. 155:197 A.

8. *Responsa canonica,* ed. A.I. Almazov, Odesa, 1903, p. 38.

9. *Hom. 60,* ed. S. Oikonomos, Atena, 1860, p. 250.

10. *De sacramentis,* 43, (Migne) P.G. 155:188 A.

11. *De vita in Christo,* II, 3, (Migne) P.G. 150:524 A.

12. *Ibidem*, 4, 525 A.

13. *Ibidem,* 524 C.

14. *Ibidem,* 5, 525 D.

15. *Ibidem,* 22, 548 BC.

16. *Haeret. fabul. compendium* 5, 18, (Migne) P.G. 83:512.

17. *De sacramentis,* 64, (Migne) P.G. 155:228 D - 229 B. Vezi şi Manuel de Corint, *Apologia 7*, (Migne) P.G. 140:480.

18. Nicolae Cabasilas, *loc. cit.,* 6:528 B.

19. *Ibidem,* 9:532 B.

20. *Ibidem,* III, 1; 569 A.

21. *Depaenitentia,* III, 1, (Migne) P.G. 41:292.

22. J. Pargoire, *LEglise byzantine de 527â 847,* Paris: Lecoffre, 1932, p. 347.

23. *Ibidem,* p. 348.

24. Cele mai vechi manuscrise de care dispunem datează din secolul al X-lea. De departe cea mai bună colecţie de ritualuri penitenţiale, în versiunea greacă şi în cea slavonă, se află la A. Almazov, *Tainaia Ispovedî v pravoslavnoi vostocinoi ţerkvi* (Taina Mărturisirii în Biserica Ortodoxă a Răsăritului), III, Odesa, 1894.

25. *Op. cit.,* I, p. 149-150.

26. Canonul 2, în *Syntagma Canonum* IV, ed. Rallis şi Potlis, Atena, 1854, p. 457. Asupra disciplinei căsătoriei (Nunţii) din Biserica Bizantină, vezi îndeosebi J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kircbe,* Viena, 1894; K. Ritzer, *Le mariage dans les Eglises Cbretiennes du Ier au XIe siecle,* Paris, Cerf, 1970,

27. îndeosebi canoanele 4 şi 50 la Rallis şi Potlis, *op. cit.*, p. 102 şi 203.

28. Sinodul quini-sext, canonul 3, *ibid,* II, p. 312-314.

29. *Novelele lui Leon al VI-lea, cel înţelept,* ed. A. Dain, Paris: Belles Lettres. 1944, p. 294-297.

30. Rallis şi Potlis, *op. cit.* V, p. 4-10.

XVI

EUHARISTIA

Conservatorismul oficial a constituit unul dintre aspectele predominante din civilizaţia bizantină, afectând atât aspectul laic, cât şi pe cel sacru al vieţii, ca şi formele liturgice, îndeosebi. Dar dacă intenţia mărturisită era de a păstra lucrurile aşa cum erau, dacă structurile de bază ale Liturghiei euharistice nu s-au modificat, începând din primele secole ale Creştinismului, şi chiar până astăzi ele reţin formele pe care le-au dobândit în secolul al IX-lea, *interpretarea* **cuvintelor şi a gesturilor a devenit obiectul unei schimbări şi evoluţii substanţiale. Astfel, conservatorismul ritual bizantin a fost instrumentul în păstrarea acelei** *lex orandi* **creştine iniţiale, altfel reinterpretate adeseori în contextul unui simbolism platonizant sau moralizator, deşi el lăsa loc, la timpul**

1. SIMBOLURI, IMAGINI ŞI REALITATE

Creştinismul primar şi tradiţia patristică au înţeles Euharistia ca Taina adevăratei şi concretei împărtăşiri cu

despre Euharistie, Sf. Ioan Gură de Aur insistă că „Hristos este prezent chiar şi acum, chiar şi acum lucrează"[1], iar Sf. Grigorie de Nyssa, în ciuda tendinţelor platonizante ale gândirii sale, se află de altfel de partea aceleiaşi concepţii despre Euharistie ca Taină a realei „împărtăşiri" din Trupul slăvit al lui Hristos, sămânţa nemuririi.

„Prin trimiterea harului Său, El însuşi Se răspândeşte în fiecare credincios prin acel Trup a cărui existenţă vine din Pâine şi din Vin, unindu-Se pe Sine cu trupurile credincioşilor, ca să ne asigure că prin această unire cu Cel Nemuritor, şi omul poate fi părtaş la nestricăciune. El ne dă aceste daruri în virtutea binecuvântării prin care El preface (| U£TaaTOiX£LCoaig) însuşirea naturală a acestor semne vizibile, în acel lucru nemuritor."[2]

Participarea la aceste izvoare de nemurire şi unitate este o preocupare constantă pentru fiecare creştin:

„Este bine şi folositor să ne împărtăşim zilnic - scrie Sf. Vasile - şi să gustăm din Sfântul Trup şi Sânge al lui Hristos. Căci El spune clar: «Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică» (Ioan 6, 55). Şi cine se îndoieşte că împărtăşindu-se des din viaţă este totuna cu a avea viaţă din belşug? Eu mă împărtăşesc, într-adevăr, de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea şi sâmbăta, iar în celelalte zile, dacă este o pomenire a vreunui sfânt."[3]

Această teologie realistă şi existenţială privitoare la Euharistie - după cum am văzut - a fost pusă în discuţie de nevoile pastorale din Biserica post-constantiniană: mari mulţimi din vaste biserici au provocat o scădere a participării din partea mirenilor.

Se poate argumenta că motivaţiile pastorale care au determinat această evoluţie au fost cel puţin parţial justificate. Sensul esha- tologic al Euharistiei presupunea o retragere din „lume", o comunitate „închisă" a unor participanţi devotaţi. întrucât în imperiul lui Constantin şi

noi, raţionalizare susţinută de unii comentatori ai cultului care au început să explice Euharistia ca sistem de *simboluri* menite „contemplaţiei". Participarea sacramentală a fost înlocuită, astfel, treptat, cu vederea intelectuală. Nu e nevoie să mai spunem că această atitudine nouă se potrivea perfect cu înţelegerea origenistă şi eva- griană a religiei ca ridicare a *minţii* la Dumnezeu, şi al cărei simbol era lucrarea liturgică.

Foarte influente în promovarea acestei înţelegeri simbolice a Euharistiei au fost scrierile lui Pseudo-Dionisie. Reducând adunarea liturgică *(synaxis)* la o chemare morală, Areopagitul îşi invită cititorii la o contemplaţie „superioară":

„Să lăsăm pe seama celor nedesăvârşiţi aceste semne care - aşa cum am spus - sunt minunat pictate în pridvoarele sanctuarelor; ele vor fi suficiente pentru a le hrăni contemplaţia. In ce ne priveşte pe noi, având în vedere sfânta sinaxă (adunarea liturgică), să ne întoarcem de la efecte spre cauze şi, mulţumită luminilor pe care Iisus ni le va da, vom putea să contemplăm armonios realităţile inteligibile în care se reflectă clar binecuvântata bunătate a modelelor."[5]

Astfel, Euharistia este doar „efectul" vizibil al unui „model" invizibil; iar slujitorul, oferindu-L pe Iisus Hristos ochilor noştri, ne arată într-un mod palpabil, şi - ca într-o icoană - viaţa noastră inteligibilă[6]. Astfel, după Dionisie, „sensul cel mai înalt al ritualului euharistie şi al comuniunii sacramentale constă în simbolizarea unirii minţilor noastre cu Dumnezeu şi cu Hristos... Dionisie nu prezintă niciodată formal comuniunea euharistică drept participare la Trupul şi Sângele lui Hristos"[7].

Simbolismul lui Dionisie a afectat doar la suprafaţă riturile euharistice, dar el a devenit foarte popular

In secolul al VUI-lea, acest simbolism a dus la o gravă dispută teologică privind Euharistia - singura dispută cunoscută vreodată de Bizanţ. Sinodul iconoclast din anul 754, condamnând utilizarea religioasă a icoanelor, a proclamat că singura „icoană" admisibilă a lui Hristos este aceea statornicită de însuşi Hristos: Trupul şi Sângele euharistie[9]. Această animaţie clară şi radicală, bazată pe o îndelungată tradiţie, a fost o ameninţare reală la adresa ortodocşilor; ambiguitatea Areopagitului s-a evidenţiat încă o dată şi a devenit necesară clarificarea simbolismului.

Astfel, apărătorii icoanelor, în special Sf. Teodor Studitul şi Patriarhul Nichifor, au respins cu fermitate ambiguitatea. După Sf. Teodor, Euharistia nu este „tip", ci însuşi „adevărul"; este „Taina ce recapitulează întreaga milostivire (iconomie) dumnezeiască"[10]. Potrivit lui Nichifor, Euharistia este „trupul (carnea) lui Dumnezeu", „unul şi acelaşi" cu Trupul şi Sângele lui Hristos[11], Cel ce a venit să mântuiască însăşi realitatea trupului omenesc făcându-Se şi rămânând „trup" chiar după slăvirea Sa. Astfel, în Euharistie, „ce mai este materia tainei, dacă trupul nu este real, aşa încât să-L vedem desăvârşit de către Duhul?"[12].

Ca rezultat al controversei iconoclaste, „realismul euharistie" bizantin - îndepărtându-se în mod evident de terminologia dio- nisiană - s-a reorientat în direcţia liniilor hristologice şi soterio- logice. In Euharistie, omul participă la omenitatea slăvită a lui Hristos, omenitate care nu este „fiinţa lui Dumnezeu"[13], dar este o omenitate încă deofiinţă cu omul şi disponibilă pentru el ca mâncare şi băutură. In tratatul *Contra lui Eusebiu şi Epifanie*, Patriarhul Nichifor este deosebit de categoric în condamnarea ideii origeniste, că în Euharistie omul contemplează sau participă la „fiinţa" lui Dumnezeu[14]. După părerea lui, ca şi după teologii bizantini de mai târziu, Euharistia înseamnă trupul lui Hristos, transfigurat, dătător de viaţă, dar încă omenesc, enipostaziat în Logos şi pătruns de „energiile" dumnezeieşti. In mod caracteristic, nu aflăm

desemna Taina Euharistică, şi utilizează în general conceptul de *metabole* | aflat în canonul Sf. Ioan Hrisostom, sau termeni dinamici ca „transelementare“ *(metastoicheiosis)* sau reorânduire *(me- tarrhythmisis).* Transsubstanţierea *(metousiosis)* apare doar în scrierile *latinizanţilor (latinophrones)* din secolul al XIII-lea, iar termenul nu este altceva decât un calc lexical după cuvântul latin. Cel dintâi autor ortodox care-1 utilizează este Ghenadie Scho- larios[15]; dar, şi în cazul său, influenţa latină directă este evidentă. Euharistia nu este nici simbol spre a fi „contemplat* din exterior, nici o „fiinţă* (ousie) deosebită de omenitate, ci este Iisus însuşi, Domnul înviat, „făcut cunoscut prin frângerea pâinii* (Luca 24, 35). Teologii bizantini rareori au speculat dincolo de această afirmare realistă şi soteriologică a prezenţei euharistice concepută ca omenitatea slăvită a lui Hristos.

Respingerea conceptului de Euharistie ca „imagine* (icoană) sau „simbol*, pe de altă parte, este foarte semnificativă pentru înţelegerea întregii „percepţii* euharistice a bizantinilor. După ei, Euharistia a rămas fundamental o taină ce trebuie primită ca hrană şi băutură, iar nu pentru a fi „văzută* cu ochii pământeşti. Elementele rămân acoperite, în afară de timpul rugăciunilor de sfinţire şi de timpul împărtăşirii. Şi, în contrast cu evlavia apuseană medievală, elementele euharistice nu au fost „adorate* niciodată în afara cadrului specific al Liturghiei euharistice. Euharistia nu poate revela nimic simţului vederii; ea este pâinea din cer. Vederii îi este oferit un alt mijloc al revelaţiei - icoanele: de aici şi programul revelator al catapetesmei bizantine, cu chipul lui Hristos şi acelea ale sfinţilor expuse exact pentru a fi *văzute* şi cinstite. „Hristos nu este arătat în Sfintele Daruri* - scrie Leonid Uspenski. „El este dat. El este

* **Prefacere** (n. tr.).

Ca rezultat al controversei iconoclaste, teologia euharistică bizantină a menţinut şi a accentuat din nou misterul şi caracterul ascuns al acestei lucrări liturgice centrale a Bisericii. Dar ea a reafirmat şi că Euharistia este în esenţă o masă la care se ia parte numai prin a mânca şi a bea, deoarece Dumnezeu a luat asupră-Şi plinătatea omenităţii noastre, cu toate funcţiunile ei psihice şi fizice, pentru a o duce la înviere.

Teologii bizantini au avut prilejul să afirme acelaşi lucru în legătură cu polemicile lor antilatine îndreptate împotriva folosirii pâinii nedospite la Euharistie. Discuţia privind azimele - începută în secolul al XI-lea - s-a încurcat, în general, în argumente de natură pur simbolică. Grecii susţineau, de exemplu, că pâinea euharistică trebuie să fie dospită, ca să simbolizeze omenitatea *însufleţită* a lui Hristos, în timp ce folosirea de către latini a azimelor presupunea apolinarismul, adică negarea faptului că Iisus a avut suflet omenesc. Dar controversa a mai recunoscut şi că bizantinii au înţeles că pâinea euharistică este în mod necesar *deo- fiinţă* (oiuooucrtog) cu umanitatea, în timp ce evlavia medievală latină accentua „supersubstanţialitatea“, provenienţa ei din cealaltă lume. Utilizarea pâinii obişnuite, identică cu pâinea folosită ca hrană de fiecare zi, era semnul adevăratei întrupări: „Ce este pâinea cea de toate zilele (din Rugăciunea domnească) - întreabă Nichita Stethatos - dacă nu este deofiinţă cu noi? Iar pâinea deo- fiinţă cu noi nu este alta decât Trupul lui Hristos, care S-a făcut deofiinţă cu noi prin trupul omenităţii Sale“[17].

In Taina euharistică, bizantinii nu au văzut substanţa pâinii schimbată cumva într-o altă substanţă - Trupul lui Hristos -, ci au considerat această pâine ca „tipul" ' omenităţii: omenitatea noastră schimbată în omenitatea transfigurată a

Modelul (n. tr.).

despre om şi apărarea de către isihaşti a „îndumnezeirii". Marele Nicolae Cabasilas, deşi încă legat de vechiul simbolism dionisian, depăşeşte pericolele nominalismului. După el şi după Sf. Grigorie Palamas, Euharistia este Taina care nu doar „reprezintă"* viaţa lui Hristos şi ne-o dă nouă spre „contemplare"; ea este momentul şi locul în care omenitatea îndumnezeită a lui Hristos devine omenitatea noastră.

„El nu doar S-a îmbrăcat într-un trup. El a luat şi suflet, şi minte, şi voinţă, şi tot ce este omenesc, astfel încât să poată fi în stare să Se unească cu tot ce suntem, să pătrundă prin totalitatea noastră şi să ne asimileze întru Sine, unindu-Şi sub toate aspectele cele ale Sale cu ceea ce este al nostru... Şi întrucât n-a fost posibil ca noi să urcăm şi să fim părtaşi la ceea ce este El, coboară El la noi şi participă la ceea ce este al nostru. Şi atât de minuţios Se conformă El cu ceea ce Şi-a asumat, încât, dându-ne nouă cele ce a primit de la noi, El Se dă pe Sine nouă. Impărtăşindu-ne din Trupul şi Sângele omenităţii Sale, noi II primim pe Dumnezeu însuşi în sufletele noastre - Trupul şi Sângele lui Dumnezeu, şi sufletul, mintea şi voia lui Dumnezeu - nu mai puţin decât omenitatea Sa."[19]

Ultimul cuvânt despre Euharistie din teologia bizantină este, astfel, o înţelegere antropologică şi soteriologică a Tainei. „Abordând Euharistia, bizantinii nu au început cu pâinea ca *pâine,* ci cu pâinea ca om."[20] Pâinea şi vinul sunt oferite doar fiindcă Logosul a luat asupra Sa omenitatea, iar Darurile se *prefac (se schimbă)* şi se îndumnezeiesc prin lucrarea Duhului Sfânt, deoarece omenitatea lui Hristos s-a transformat în slavă prin Cruce şi înviere. Aceasta este gândirea lui Cabasilas - după cum s-a citat - şi aşa este înţelesul canonului euharistie al Sf. Ioan Hrisostom: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt *peste noi şi peste aceste Daruri* (ce sunt

*** Reactualizează (n. tr.).**

să fie celor ce se vor împărtăşi curăţie sufletului, iertare păcatelor, împărtăşirea Sfântului Tău Duh, plinătatea împărăţiei cerurilor...".

Taină prin excelenţă a noii omenităţi, Euharistia - potrivit lui Cabasilas - este „singura dintre Taine care desăvârşeşte celelalte Taine... deoarece acelea nu pot să îndeplinească iniţierea fără ea"[21]. Creştinii se împărtăşesc din ea „neîncetat", deoarece „ea este Taina desăvârşită pentru toate scopurile, şi nu este nimic din cele care, cine se împărtăşeşte din ea, să aibă trebuinţă şi să nu i se dea în chip excepţional"[22]. Euharistia mai este şi „mult-lăudata nuntă potrivit căreia Mirele preasfânt ia ca Mireasă Biserica"[23], adică, Euharistia este însăşi Taina care transformă o obşte umană în „Biserica lui Dumnezeu" şi este, deci, cum vom vedea mai târziu, criteriul suprem şi baza structurii bisericeşti.

2. EUHARISTIA ŞI BISERICA

însemnătatea eclesiologică a Euharistiei - deşi ameninţată de concepţia elenistă despre lume, care tindea să o interpreteze ca sistem de „simboluri" contemplate vizual de către persoana individuală - a fost menţinută mereu prin *lex orandi* bizantină şi a fost reafirmată de cei care au urmat curentul principal al teologiei tradiţionale. Controversa privitoare la azime implica, din partea bizantină, faptul că Euharistia, într-adevăr, este o Taină pascală, în care omenitatea noastră căzută se transformă în omenitatea slăvită a Noului Adam - Hristos: această omenitate slăvită se realizează în Trupul Bisericii.

Aceste premise antropologice ale teologiei euharistice bizantine au trebuit să includă conceptul de „sinergie" şi pe cel de unitate a omenirii.

în perspectiva învăţăturii patristice greceşti despre „sinergie" putem să înţelegem cu adevărat importanţa

Sf. Ioan Gură de Aur şi în alte Liturghii răsăritene, face ca Taina să se termine printr-o rugăciune a întregii Biserici: „Noi Te rugăm..." - o concepţie care nu exclude în mod necesar ideea că episcopul sau preotul care pronunţă cuvintele de instituire acţionează *in persona Christi,* cum susţine teologia latină, dar care dezbracă noţiunea de exclusivitatea ei, interpretând „puterea" sacerdotală slujitoare de a săvârşi Tainele ca pe o funcţie a întregului Corp de închinători ai Bisericii.

In bine cunoscutele pasaje din *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, Cabasilas - apărând epicleza - pe drept aminteşte că toate Tainele se termină printr-o rugăciune. Anume el citează sfinţirea Mirului, rugăciunile pentru hirotonie, pentru iertare şi pentru Maslu[24]. Astfel, scrie el, „tradiţia Părinţilor, care au primit această învăţătură de la Apostoli şi de la urmaşii lor, arată că Tainele devin eficiente prin rugăciune; toate Tainele - cum am spus - şi în special Sfânta Euharistie"[25]. Această formă „rugătoare" a ritualurilor sacramentale nu implică, totuşi, o învăţătură despre validitatea ex *opere operantis*, adică o validitate dependentă de vrednicia slujitorului. „Cine slujeşte zilnic jertfa - continuă Cabasilas - este doar un slujitor al harului. El nu-i adaugă nimic de la el; el n-ar îndrăzni să facă sau să zică ceva după judecata sau mintea lui... Harul săvârşeşte totul; preotul este doar un slujitor, şi însăşi acea slujire vine la el prin har; el nu o deţine cu titlu propriu."[26]

Taina Bisericii, deplin realizată în Euharistie, depăşeşte dilema rugăciunii şi a răspunsului, a naturii şi harului, a dumnezeiescului ca opus umanului, deoarece Biserica - Trupul lui Hristos - este tocmai comuniune a omului cu Dumnezeu, nu numai acolo unde Dumnezeu este prezent şi lucrător, ci unde omenitatea se face deplin „acceptabilă lui Dumnezeu", deplin adecvată planului iniţial al lui Dumnezeu. Rugăciunea însăşi devine atunci act de comuniune, în care nu poate fi vorba că nu ar fi ascultată de Dumnezeu. Conflictul, „problema", distanţarea şi păcătoşenia sunt încă prezente în

întru Sângele Meu“ (Luca 22, 20), iar Dumnezeu nu şi-L va lua înapoi. Astfel, toţi creştinii - inclusiv episcopul sau preotul -, luaţi în parte, nu sunt altceva decât nişte păcătoşi, ale căror rugăciuni nu sunt ascultate în chip obligatoriu, ci *când adunaţi laolaltă în numele lui Hristos*, ca „Biserică a lui Dumnezeu", ei sunt parte din Noul Legământ, faţă de care Dumnezeu S-a angajat etern prin Fiul Său şi prin Duhul Sfânt.

Ca împărtăşire divino-umană şi ca „sinergie", Euharistia este o rugăciune adresată, „în Hristos", Tatălui şi plinită prin pogorârea Duhului Sfânt. Epicleza, deci, este plinirea lucrării euharistice, tot aşa cum Cincizecimea este plinirea unei „iconomii" dumnezeieşti a mântuirii. Mântuirea este totdeauna o lucrare treimică. Dimensiunea pnevmatologică a Euharistiei este de asemenea presupusă în însăşi noţiunea de „sinergie". Ea este Duhul, Care II face pe Hristos prezent în perioada dintre cele două veniri: anume, când lucrarea dumnezeiască nu se impune pe sine umanităţii, ci se oferă pe sine acceptării de către libertatea umană şi, comunicându-se pe sine omului, îl face pe el liber în mod autentic.

Totdeauna, teologii bizantini au înţeles că Euharistia este centrul unei taine soteriologice şi treimice, nu doar o prefacere a pâinii şi a vinului. Cei ce au urmat simbolismul dionisian au abordat Euharistia în contextul unui cosmos ierarhic elenic şi au înţeles-o drept miezul lucrării mântuitoare prin „contemplarea" mistică, ea angajând totuşi întreaga soartă a omenirii şi a lumii. Cei ce au susţinut o concepţie mai biblică despre om, şi o mai hristocentrică înţelegere a istoriei, au abordat Euharistia ca fiind cheia eclesiologiei; Biserica, după ei, a fost locul primordial unde Dumnezeu şi omul s-au întâlnit în Euharistie, iar Euharistia a devenit criteriul structurii eclesiale şi al inspiraţiei oricărei lucrări creştine şi al responsabilităţii faţă de lume. In ambele cazuri, Euharistia a fost înţeleasă într-o dimensiune cosmologică şi eclesio- logică afirmată în formula pro-aducerii bizantine: „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie Iţi aducem de toate şi pentru toate".

Una dintre ideile care apar constant în interpretările

slujeşte Liturghia euharistică este o icoană a cosmosului „nou* transfigurat. Ideea se află la mai mulţi scriitori creştini timpurii şi reapare la Sf. Maxim Mărturisitorul[27]; iar, mai târziu, la Simeon al Tesalonicului[28]. Fără îndoială, ea a inspirat arhitecţii bizantini care au înălţat Sfânta Sofia din Constantinopol, modelul tuturor bisericilor din Răsărit, cu *cercul* ca temă geometrică centrală a acesteia. In tradiţia neoplatonică, cercul, simbolul plenitudinii, este imaginea normativă a lui Dumnezeu. Dumnezeu Se oglindeşte în făpturile Sale, îndată ce ele sunt readuse la înfăţişarea lor iniţială: „El circumscrie extinderea lor într-un cerc şi Se constituie pe Sine ca model al fiinţelor pe care le-a creat* - scrie Sf. Maxim, adăugând îndată că „Sfânta Biserică este icoană a lui Dumnezeu, deoarece ea realizează unirea credincioşilor, aşa cum o face Dumnezeu*[29]. Biserica - deopotrivă comuniune şi edificiu - este, deci, un semn al noii epoci, anticiparea eshatologică a noii creaţii, cosmosul creat, restaurat în integritatea sa iniţială. In mod evident, un teolog ca Sf. Maxim utilizează modele şi categorii ale epocii sale pentru a descrie plinătatea lumii ce va să fie. Interpretarea de către el a Liturghiei euharistice este „mai puţin o iniţiere în taina Liturghiei cât o introducere în Taină, cu Liturghia ca punct de plecare*[30]. Dar însăşi ideea că Euharistia este o anticipare a plinirii eshatologice este afirmată chiar în canonul din Liturghia bizantină, canon ce evocă a doua venire a lui Hristos ca pe un eveniment ce deja s-a *produs:* „Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de Cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, (...) şi de cea de-a doua şi slăvită iarăşi venire, Ţie Ţi-aducem...*.

Acest caracter eshatologic al Tainei euharistice, ferm exprimat în Liturghie, în arta religioasă care i-a servit drept cadru şi în comentariile teologice, oricare va fi fost şcoala lor de gândire, explică de ce bizantinii au crezut întotdeauna că în Euharistie Biserica este pe deplin „Biserica adevărată*, iar că

bizantini afirmă poziţia centrală a Euharistiei în viaţa Bisericii: „Este Taina finală - scrie Cabasilas - deoarece nu este posibil să se treacă mai departe şi să se adauge ceva la aceasta"[33]. „Dintre Taine, numai Euharistia le desăvârşeşte pe celelalte Taine..., deoarece acelea nu pot termina iniţierea fără ea."[34] Simeon al Tesalo- nicului aplică această idee în mod concret la Tainele individuale. Cu privire la Nuntă, de exemplu, el scrie că mirii „trebuie să fie gata să primească împărtăşania, astfel încât încununarea lor să fie cinstită (meritorie), iar nunta să fie validă". El precizează că împărtăşania nu se dă celor a căror nuntă este deficitară din punctul de vedere al disciplinei Bisericii şi nu este, deci, Taină deplină, ci doar o „bună însoţire"[35].

Orice Biserică locală unde se săvârşeşte „dumnezeiasca Liturghie" a Euharistiei posedă, deci, „semnele" Bisericii adevărate: unitate, sfinţenie, universalitate (sobornicitate) şi apostolicitate. Aceste semne nu pot să aparţină vreunei adunări omeneşti. Ele sunt semne eshatologice, conferite unei comunităţii prin Duhul lui Dumnezeu. întrucât o Biserică locală este clădită pe Euharistie şi în jurul Euharistiei, aceasta nu este doar „parte" din poporul universal al lui Dumnezeu. Ea este *plinătatea* împărăţiei, anticipată în Euharistie, iar împărăţia nu poate fi „parţial" una sau „parţial" universală. „Parţialitatea" aparţine numai aproprierii individuale a plinătăţii date, de către credincioşii Bisericii, credincioşii fiind limitaţi de apartenenţa la „vechiul Adam". Această stare - parţialitatea - nu există în Trupul lui Hristos, neîmpărţit, dumnezeiesc şi slăvit.

Disciplina liturgică şi Dreptul bizantin încearcă să protejeze acest caracter unificator şi universal al Euharistiei. Ambele cer ca la fiecare altar să nu se slujească mai mult de o singură Euharistie în fiecare zi. La fel, preotul sau episcopul nu posedă permisiunea de a o sluji de două ori în aceeaşi zi. Oricare ar fi inconvenientele practice, aceste reguli ţintesc la menţinerea Euharistiei - cel puţin la suprafaţă - ca adunarea „tuturor,

numai un singur Hristos, o singură Biserică şi o singură Euharistie. Ideea că Euharistia este Taina care uneşte întreaga Biserică a rămas vie în Răsărit şi a împiedicat multiplicarea Misselor de intenţie şi a Misselor simple. Liturghia euharistică a rămas întotdeauna un eveniment-sărbătoare în Bizanţ, o slujire angajând - cel puţin în principiu - întreaga Biserică.

Ca manifestare a unităţii şi a integrităţii Bisericii, Euharistia a servit şi ca normă teologică supremă pentru structura bisericească: Biserica locală în care se slujeşte Euharistia a fost considerată întotdeauna nu doar o „parte" dintr-o organizaţie universală, ci *întregul* Trup al lui Hristos, manifestat sacramental şi incluzând întreaga „comuniune a sfinţilor", vii şi răposaţi. O astfel de manifestare a fost socotită bază necesară pentru extinderea geografică a creştinismului, dar nu a fost identică cu ea. Din punct de vedere teologic, Taina este semnul şi realitatea anticipării eshatologice a împărăţiei lui Dumnezeu, iar episcopatul - centrul obligatoriu (necesar) al acestei realităţi - este văzut, în primul rând, în funcţiunea lui sacramentală, împreună cu celelalte aspecte ale slujirii sale (pastoral, învăţătoresc), întemeiate pe această funcţie „arhierească" din comunitatea locală, mai degrabă decât pe ideea de cooptare într-un colegiu apostolic universal. Episcopul, înainte de toate, era icoana lui Hristos în Taina euharistică. „Doamne, Dumnezeul nostru - zice rugăciunea de hirotonire a arhiereului -, Care cu iconomia Ta ai aşezat dascăli asemenea nouă să întreţină Altarul Tău, ca să-Ţi aducă Ţie jertfa şi prinos pentru tot poporul Tău; Tu, Acelaşi Domn, fă-1 şi pe acesta, ce a fost declarat iconom al harului arhieresc, să-Ţi fie următor Ţie, Adevăratului Păstor..."[36].

Astfel, potrivit lui Pseudo-Dionisie, „arhiereul" posedă „cea dintâi şi cea din urmă" treaptă a ierarhiei şi „săvârşeşte orice sfinţire ţinând de ierarhie"[37]. Şi Simeon al Tesalonicului defineşte demnitatea episcopală prin funcţiile ei sacramentale. După el, episcopul săvârşeşte toate Tainele:

Hristos; şi, prin urmare, nu poate să existe vreo slujire mai mare şi mai decisivă decât aceea de întâietate (protie) la Euharistie. Locul central al Euharistiei, conştiinţa că plinătatea Trupului lui Hristos sălăşluieşte în ea şi că funcţiunea episcopală este cea mai înaltă funcţie în Biserică, va fi principalul temei al opoziţiei bizantine faţă de orice interpretare teologică a primatelor supraepis- copale: potrivit bizantinilor, nu poate exista vreo autoritate „de drept divin" mai presus de Euharistie şi de episcopul care conduce adunarea euharistică.

Practica Bisericii Bizantine n-a fost întotdeauna concordantă cu logica interioară a acestei eclesiologii euharistice. Evoluţia istorică a funcţiei episcopale - care, pe de o parte, după secolul al IV-lea a delegat săvârşirea Euharistiei preoţilor pe o bază permanentă şi, pe de altă parte, a devenit *de facto* parte din structurile administrative mai largi (provincii, patriarhate) - a pierdut unele dintre legăturile ei exclusive şi directe cu aspectul sacramental al vieţii Bisericii. Dar normele teologice şi bisericeşti esenţiale au fost reafirmate ori de câte ori au fost atacate direct şi,

NOTE

1. *Horn. in II Tim.* 2, *4;* (Migne) P.G. 62:612.
2. *Catechetical oration*, 37, edit. Strawley, p. 152.
3. *Scrisoarea 93,* ed. Deferrari. II, 145.
4. Vezi cap. 1, Pentru o bună trecere în revista istorică a teologiei şi practicilor euharistice bizantine - cu bibliografia anterioară - a se vedea

H. J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie - vom Werden ihrer Symbol- gestalt,* Freiburg: Lambertus-Verlag, 1964.

5. *Eccl. Hier. (Ierarhia bisericească'),* III, 3,1-2; (Migne) P.G. 3,428 A-C.
6. *Ibidem*, III, 13; 444 C; vezi comentariile noastre la aceste

7. R. Roques, *Uunivers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris: Aubier, 1954, p. 267, 269.

8. Vezi, îndeosebi, *Quaestiones et dubia 41;* în (Migne) P.G. 90: 820 A. Cu privire la teologia liturgică a Sf. Maxim, vezi R. Bornert, *Les com- mentaires byzantins de la divine liturgie du Vll-e au XV-e siecle,* Archives de TOrient chretien, 9, Paris: Institut franţais d'etudes byzantines, 1966, p. 82-124.

9. Mansi, XIII, 261 D-264C.

10. *Antirrh.* I, (Migne) P.G. 99: 340 A-C.

11. *Antirrh.* II, (Migne) P.G. 100:336 B - 337 A.

12. *Contra Eusebium*, ed. J.B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, I, Paris, 1852, p. 440-442.

13. Nichifor, *ibidem*, p. 446.

14. *Ibidem*, p. 468-469.

15. *De sacramentali corpore Christi*, ed. L. Petit şi M. Jugie, I, Paris: Bonne Presse, 1928, p. 126, 134.

16. „The Problem of Iconostasis" (Problema catapetesmei), *St. Vladimir's Seminary Quarterly 8$_y$* (1964), No. 4, 215.

17. *Dialexis et antidialogus$_y$* ed. A. Michel, *Humbert und Kerullarios* II, Paderborn: Quellen und Forschungen, 1930, p. 322-323.

18. Acest aspect al controversei privind azimele este arătat în mod strălucit la J.H. Erickson, „Leavened and Unleavened: Some Theolo- gical Implications of the Schism of 1054" (Dospit şi nedospit. Câteva implicaţii teologice ale schismei din 1054), *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1970), No. 3, 155-176.

19. *De vita in Christo*, *XV,* 9, (Migne) P.G. 150:592 D - 593 A.

20. Erickson, *op. cit$_y$* p. 165.

21. *De vita in Christo$_y$* IV, 4, 585 B. Vezi de asemenea Sf. Grigorie Palamas, *Mărturisirea de credinţă*, (Migne) P.G. 151: 765, trad. engleză de A. Papadakis, „Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351" (Grigorie Palamas la Sinodul din Vlaherne, 1351) în rev. *Greek*, *Roman and Byzantine Studies 10*

24. *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, 29, edit. de R. Bornert, J. Gou- illard şi P. Perichon, *Sources chretiennes, 4* bis, Paris: Cerf, 1967, p. 185-187; trad. engleză de Hussey şi McNulty, London: SPCK, 1960, p. 74-75.

25. *Ibidemy* p. 190; trad. p. 75-76.

26. *Ed. cit,* 46, p. 262; trad. p. 104-105.

27. Vezi trimiterile la R. Bornert, *op. cit,* p. 93-94.

28. *De sacro templo,* 131, 139, 152, (Migne) P.G. 155:337 D, 348 C, 357 A.

29. *Mystagogia*, 1, (Migne) P.G. 91:668 B.

30. R. Bornert, *op. cit*, p. 92.

31. *Eccll. Hier.y* III, 1, (Migne) P.G. 3:424 C.

32. *Ibidemy* col. 444 D.

33. *De vita in Christo,* IV, 1, (Migne) P.G. 150:581 B.

34. *Ibidemy* IV, 4; 585 B.

35. *De sacro templo,* 282, (Migne) P.G. 155:512 D - 513 A.

36. Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorumy* Veneţia, 1730; retip. la Graz: Akademische Druck - und Verlagsanstalt, 1960, p. 251; trad. *Service Book of the Holy Orthodox Catholic Apostolic Churcby* ed.

I. F. Hapgood, New York: Association Press, 1922, p. 330.

37. *Eccl. Hier.* V, 5, (Migne) P.G. 3:505 A, 6:505 C etc.

XVII BISERICA ÎN LUME

„Creştinii au fost creştini doar fiindcă creştinismul le-a adus eliberare din moarte. Dacă ar vrea să pătrundă cineva în inima creştinismului răsăritean, ar fi obligat să fie de faţă în noaptea când se slujeşte Liturghia Sf. Paşti: celelalte ritualuri sunt doar reflectări sau prefigurări ale acestei Liturghii. Cele câteva cuvinte din troparul Paştelui - imnul Paştilor: «Cu moartea pre moarte călcând», repetate de o mie de ori în melodii din ce în ce mai triumfătoare, repetate până la limita extazului şi a bucuriei mistice debordante, poartă în ele extraordinarul mesaj al Bisericii Bizantine: bucuria Sf. Paşti, alungarea acelei vechi terori ce bântuia viaţa omului. Această bucurie a dobândit şi a păstrat devotamentul mulţimilor. Acest crez al triumfului s-a tradus în toate limbile Orientului, şi totuşi nu şi-a pierdut niciodată vigoarea. Aceasta este credinţa ce şi-a găsit expresia materială în icoană, astfel încât chiar atunci când originalitatea artistului s-a înfundat, nedestoini- cia omenească n-a putut să acopere sensul acelei Taine a bucuriei."[1]

Aceste cuvinte ale unui istoric laic reflectă destul de

bizantin ştia că propria-i credinţă creştină nu a fost o acceptare servilă a unor propoziţii intelectuale, emise de o autoritate competentă, ci o acceptare pe temeiul *evidenţei*, accesibilă lui personal în viaţa cultică şi sacramentală a Bisericii, şi de asemenea în viaţa de rugăciune şi contemplaţie, una fiind inseparabilă de cealaltă. Fără să fie fizică, sau emoţională, sau intelectuală, această trăire este descrisă ca *gnosis (cunoaştere)* sau ca „simţuri duhovniceşti", sau ca o certitudine interioară. A afirma că ar fi cu neputinţă pentru orice creştin să dobândească această cunoaştere, se considera de către Simeon Noul Teolog drept cea mai mare „erezie".

Dacă socotim, împreună cu Vladimir Lossky, că „într-un anumit sens toată teologia este mistică"[2], sau dacă dispreţuim sceptic „mistica obligatorie bizantină", este clar că definirea creştinismului ca „trăire" ridică problema mărturisirii ei în lume prin expresii verbale, sau definiţii, şi ca lucrare, comportament şi răspundere practică. In ochii creştinilor occidentali, Biserica Răsăritului (Ortodoxă) apare adeseori ca „din cealaltă lume". Intr-adevăr, Apusul s-a preocupat tradiţional mai mult decât Răsăritul de organizarea societăţii omeneşti, cu definirea adevărului creştin în termeni uşor de înţeles, dând omului formule de comportament şi de atitudine, concrete, normative. A încerca o descriere critică a acestei probleme din teologia bizantină înseamnă să ridicăm

1.BISERICA ŞI SOCIETATEA

Marele vis al civilizaţiei bizantine a fost o societate creştină universală, administrată de împărat şi călăuzită spiritual de Biserică. Această idee, evident, îmbina universalismul roman şi cel creştin într-un singur program socio-politic. Ea, ideea, se întemeia şi pe premisele teologice privitoare la om, analizate mai sus[3]: omul este prin fire teocentric în *toate* laturile vieţii

răspunzător de soarta *întregii* creaţii. Atât timp cât creştinismul a fost persecutat, această aserţiune biblică nu a putut fi decât un articol de credinţă ce trebuia concretizat la sfârşitul istoriei şi anticipat în Taină. Odată cu convertirea lui Constantin cel Mare însă aceasta s-a profilat deodată ca scop concret şi realizabil. Entuziasmul iniţial cu care Biserica creştină a acceptat protecţia imperială n-a fost niciodată corectat printr-o reflecţie sistematică asupra naturii şi rolului statului sau al societăţilor laice din viaţa umanităţii *căzute*. Aici stă tragedia sistemului bizantin: el a presupus că Statul, ca atare, putea să devină intrinsec creştin.

Versiunea oficială a idealului social bizantin s-a exprimat prin celebrul text al lui Iustinian din *Novella* a şasea:

„Există două daruri foarte mari pe care Dumnezeu, în dragostea Sa faţă de om, i le-a dat de sus: preoţia şi demnitatea imperială. Prima serveşte cele dumnezeieşti, cea de-a doua conduce şi administrează treburile omeneşti. Amândouă însă decurg din aceeaşi origine şi împodobesc viaţa omenirii. De aici, nimic nu trebuie să preocupe mai mult pe împăraţi ca demnitatea preoţilor, deoarece pentru binele (imperial) se roagă preoţii neîncetat lui Dumnezeu. Căci dacă preoţia este în tot chipul în afară de orice reproş şi are acces la Dumnezeu, şi dacă împăraţii administrează echitabil şi judicios Statul încredinţat grijii lor, atunci va rezulta armonia generală, şi orice este de folos se va revărsa asupra neamului omenesc.*[4]

Potrivit gândirii lui Iustinian, armonia dintre „cele dumnezeieşti* şi „treburile omeneşti* se întemeiază pe întrupare, care aşa a unit cele două firi - dumnezeiască şi omenească -, încât persoana lui Hristos este unica sursă a celor două ierarhii: civilă şi bisericească. Eroarea fundamentală a acestei atitudini consta în a socoti că omenitatea ideală revelată în persoana lui Iisus Hristos, prin întrupare, putea să-şi găsească o întruchipare adecvată în Imperiul Roman. Gândirea teocratică bizantină se întemeia, de fapt, pe o formă de

creştină bizantină a recunoscut, desigur, realitatea răului, atât a celui personal, cât şi a celui social, dar presupunea - cel puţin în filosofia legislaţiei imperiale - că un astfel de rău putea fi stăpânit cum se cuvine prin supunerea întregului 0iK0U|Li£vr) („pământ locuit") puterii unui singur împărat şi autorităţii spirituale a singurei preoţii ortodoxe.

Importanţa proverbială a singurului Imperiu mondial era ridicată în slăvi nu numai de legile imperiale, ci şi în imnografia bisericească. O cântare de Crăciun, atribuită monahiei Casiana din secolul al IX-lea, proclamă o legătură directă între imperiul a toată lumea al Romei şi „recapitularea" umanităţii în Hristos. *Pax romana* este făcută astfel să coincidă cu *Pax christiana*:

„Când împărăţea Augustus singur pe pământ, multe domnii ale omului s-au sfârşit;

Iar când Te-ai făcut Tu om din Preacurata Fecioara, mulţi zei ai păgânătăţii s-au prăbuşit.

Cetăţile lumii s-au adunat sub un singur sceptru;
Iar neamurile au ajuns să creadă într-o singură
Dumnezeire împărătească.
Neamurile s-au înscris prin porunca Cezarului;
Iar noi, credincioşii, ne-am scris în numele Dumnezeirii,
Când Tu, Dumnezeul nostru, om Te-ai făcut.
Mare este mila Ta: mărire Ţie."[5]

Şi în anul 1397, când aproape şi-au atins adâncul nefericirii lor politice, bizantinii mai înţelegeau încă imperiul universal ca suport necesar al universalismului creştin. întrebat de prinţul Vasile al Moscovei dacă ruşii puteau să omită pomenirea împăratului la Liturghie, continuând să-l pomenească însă pe Patriarhul Constantinopolului, patriarhul Antonie al IV-lea a răspuns: „Nu este posibil ca să aibă creştinii Biserica fără să aibă Imperiul; nu este cu putinţă să fie separate una de cealaltă"[6].

Ideea de Imperiu creştin şi universal presupunea că împăratului îi reveneau obligaţii, atât ca garant al credinţei,

şi de aceea este numit «binefăcător» (euepyăxLg), iar când nu reuşeşte în această obligaţie de a săvârşi binele, uită de demnitatea sa imperială"[7]. Sistemul era o încercare autentică de a concepe viaţa omenească, în general, în Hristos: el (sistemul) nu admitea dihotomia între domeniul spiritual şi cel material, între sacru şi profan, între individual şi social, sau între doctrinar şi moral, ci recunoştea o anumită polaritate între „cele dumnezeieşti" - în esenţă comuniunea dintre om şi Dumnezeu - şi „treburile omeneşti". Totuşi, între cele două a trebuit să existe o „simfonie" (concordanţă, armonie) în cadrul unei singure „societăţi" creştine în care Biserica şi Statul, deopotrivă, să conlucreze pentru păstrarea credinţei şi pentru crearea unei societăţi întemeiate pe dragoste şi omenie[8].

Această globalitate, a concepţiei bizantine despre misiunea creştină în lume, reflectă credinţa calcedoneană în asumarea integrală a omenităţii de către Fiul lui Dumnezeu la întrupare. Credinţa creştină, deci, se înţelege ca ducând la transfigurarea şi la „îndumnezeirea" *omului total* Iar, aşa cum am văzut, această „în- dumnezeire" este într-adevăr accesibilă, ca o trăire vie, *chiar şi acum*, nu doar într-o împărăţie viitoare. Eclesiologia bizantină şi filosofia politică bizantină presupun, împreună, că Botezul îl înzestrează pe om cu acea trăire care transformă nu numai „sufletul", ci întregul om, şi îl face, deja din viaţa aceasta, cetăţean al împărăţiei lui Dumnezeu.

Putem observa, de fapt, că principala trăsătură a creştinismului răsăritean (ortodox) - în atitudinea sa morală şi socială -, constă din a socoti omul ca deja răscumpărat şi slăvit în Hristos. Dimpotrivă, creştinismul apusean a înţeles în mod tradiţional starea prezentă a omenirii într-un mod mult mai realist şi mai pesimist: deşi răscumpărat şi „îndreptat" în ochii lui Dumnezeu prin jertfa de pe Cruce, omul rămâne păcătos. Funcţia primordială a Bisericii este, prin urmare, să-i asigure criterii de gândire şi o disciplină de comportare care

instituţie aşezată *în lume*, slujind lumea şi utilizând liber mijloacele aflate la dispoziţie în lume, îndeosebi conceptul de drept (lege), autoritate şi putere administrativă. Contrastul dintre Structuri, creat de papalitatea medievală şi conceptele eshatologice experiale „şi de dincolo de lume", concepte ce au prevalat în gândirea eclesiologică a Răsăritului bizantin, ne ajută să înţelegem destinul istoric al Răsăritului şi al Apusului. In Apus, Biserica s-a dezvoltat ca o instituţie puternică; în Răsărit, ea a fost văzută în primul rând ca organism sacramental (sau „mistic"), răspunzător de „cele dumnezeieşti" şi înzestrat doar cu structuri instituţionale limitate. Structurile - patriarhale, mitropolii şi alte diviziuni - erau ele însele fixate de către Imperiu (cu excepţia ierarhiei fundamentale triple: episcop, preot şi diacon din fiecare Biserică locală), şi nu erau considerate de drept divin.

Această cedare parţială din partea „instituţională" a creştinismului, în faţa Imperiului, a contribuit la menţinerea unei înţelegeri sacramentale şi eshatologice a Bisericii, dar nu fără grave pericole. In istoria sa ulterioară, Biserica de Răsărit a cunoscut faptul că statul nu a meritat întotdeauna încrederea ei şi că adesea statul a afişat o faţă clar demonică.

Dar de-a lungul întregii perioade bizantine propriu-zise, „simfonia" (armonia) lui Iustinian a operat mai bine decât ne-am aştepta. Caracterul mistic şi aparţinând lumii de dincolo al creştinismului bizantin a fost în bună parte răspunzător pentru câteva trăsături principale ale Statului însuşi. Puterea personală a împăratului - de exemplu - se înţelegea ca o formă de slujire harisma- tică: suveranul era ales de Dumnezeu, nu de oameni; de aici lipsa, în Bizanţ, a oricărui demers legal precis al succesiunii imperiale la tron. Atât legitimismul strict, cât şi alegerea democratică s-au considerat că sunt oprelişti faţă de libertatea lui Dumnezeu de a-şi alege propriul său candidat.

Această înţelegere harismatică a statului, evident, nu dispunea de realism şi de eficienţă politică. „Uzurpările

Conceput ca pandant universal al unei Biserici universale, Imperiul n-a atins niciodată universalitatea. înţeles ca o reflectare a împărăţiei lui Dumnezeu, Imperiul are o istorie de revoluţii sângeroase, de războaie, şi - ca toate statele medievale - de nedreptate socială. Ca totdeauna şi pretutindeni, idealurile creştinismului s-au dovedit inaplicabile în termeni legali şi instituţionali. Ele, idealurile, doar au dat speranţă eroilor individuali ai credinţei şi au dat impuls celor care se străduiau să atragă omul mai aproape de idealul „vieţii în Hristos", ideal devenit deja accesibil omului. Bizantinii au recunoscut acest fapt, cel puţin implicit, atunci când au acordat o atât de mare cinstire sfinţilor, în care ei au văzut lumina dumnezeiască strălucind într-o lume teoretic încreştinată, dar care în realitate puţin se schimbase după statornicirea creştinismului. Prezenţa permanentă în mijlocul societăţii bizantine a nenumărate comunităţi monastice, care - cel puţin cele mai bune dintre ele - se retrăgeau din lume pentru ca să demonstreze că împărăţia lui Dumnezeu *nu este încă* în lume, acea prezenţă era un *memento* că nu poate exista nici un fel de „simfonie" (concordie, armonie) între Dumnezeu şi lume, ci doar o polaritate instabilă şi dinamică.

Această polaritate, de fapt, nu era nimic altceva decât opoziţia dintre „vechiul" şi „noul" Adam din om. In termeni de etică socială, polaritatea excludea formulele exacte şi maximalele juridice, şi nu îngăduia ca Biserica să se identifice pe deplin cu o instituţie definită politic sau sociologic. Dar, uneori, ea avea să se interpreteze şi ca dualism platonic sau maniheic; şi apoi a însemnat retragere totală de la răspunderile sociale. Din când în când, această atitudine a dus la o preluare de către stat a misiunii Bisericii, lăsându-i pe monahi singuri, în propria lor mărturie faţă de conflictul inevitabil şi polaritatea dintre împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia Cezarului.

2. MISIUNEA BISERICII

impunea cooperarea lor în domeniul misiunii. Titulatura de **LCTa7i6aToAoc;** „deopotrivă cu Apostolii* s-a aplicat lui Constantin cel Mare, tocmai din cauza aportului său la convertirea lui OLKOU|a£vrf la Hristos. împăraţii Constantinopolului, urmaşii lor, erau înmormântaţi în mod normal în Biserica Sfinţilor Apostoli. Răspunderea lor misionară s-a subliniat în ceremonialul de curte. Se aştepta ca împăratul să răspândească credinţa creştină şi să susţină morala şi comportamentul creştin, şi să atingă aceste scopuri atât prin legislaţie, cât şi prin sprijinul acordat activităţilor misionare şi filantropice ale Bisericii.

In afara fruntariilor imperiale, alianţa dintre Biserică şi Stat a condus adeseori, în ochii necreştinilor, la o identificare *de facto* a intereselor politice ale Imperiului cu soarta creştinismului ortodox. Conducătorii necreştini din Persia şi califii arabi i-au persecutat adeseori pe creştini, nu numai din fanatism religios, ci şi pentru că îi suspectau că sunt aliaţii împăratului. Bănuiala se justifica, de fapt, frecvent, îndeosebi în perioada îndelungată a Războiului Sfânt dintre Islam şi Creştinism, război care a făcut virtual imposibile contactele spirituale, înţelegerea reciprocă şi dialogul cu sens. Din această cauză - cu excepţia câtorva situaţii -, creştinismul bizantin n-a fost niciodată în stare să opereze vreo pătrundere misionară printre invadatorii musulmani venind din Răsărit[9].

Activitatea misionară a fost destul de reuşită însă printre barbarii veniţi din nord: mongoli, slavi, caucazieni care au inundat teritoriile imperiale şi, în cele din urmă, s-au stabilit ca vecini ai imperiului în partea de nord. Tocmai această lucrare misionară a menţinut caracterul universal al Bisericii Ortodoxe după căderea în monofizism a comunităţilor negreceşti ale Orientului Mijlociu, şi după Marea Schismă cu

*** A fostului imperiu roman păgân (n. tr.).**

Misiunea bizantină în lumea slavă se pune de obicei în legătură cu ceea ce se numeşte „ideologia chirilo-metodiană", şi este caracterizată prin traducerea atât a Sfintei Scripturi, cât şi a Liturghiei în limba vorbită a popoarelor recent convertite de cei doi fraţi, Constantin-Chiril şi Metodie, în secolul al IX-lea. Insă, în realitate, clericii bizantini n-au respectat întotdeauna principiile adoptate de cei dintâi misionari. Evidenţa istorică arată că s-au practicat elenizarea forţată şi integrarea culturală, de asemenea, în special atunci când imperiul a reuşit să obţină control politic direct asupra ţărilor slave. Mai mult, sensul teologic fundamental al misiunii creştine - aşa cum s-a exprimat de către Chirii (sau „Constantin filosoful", numele de mirean al lui Chirii) - n-a fost atacat, în principiu, niciodată:

„Deoarece ai învăţat să auzi, popor slav,
Ascultă Cuvântul, că a venit de la Dumnezeu,
Cuvântul ce hrăneşte sufletele omeneşti,
Cuvântul care fortifică inima şi mintea...
Pentru aceea Sfântul Pavel a învăţat:
«Când îmi înalţ rugăciunea la Dumnezeu,
Mai degrabă vorbesc cinci cuvinte Pe care
fraţii toţi le vor înţelege,
Decât zece mii de cuvinte ce înţelese nu sunt»[11].*

Clar, autorul vede vestirea Evangheliei ca esenţială pentru firea însăşi a credinţei creştine, care este o revelare a Cuvântului veşnic sau a Logosului lui Dumnezeu. Cuvântul trebuie auzit şi înţeles; de aici necesitatea traducerii Sfintei Scripturi şi a textelor de cult în limba poporului. Acest principiu - exprimat de *Prolog* în termeni pe care Luther nu i-ar fi subapreciat - va rămâne trăsătura distinctivă a misiunilor ortodoxe, într-o vreme când Apusul creştin opta pentru o limbă unificată, dar moartă - *latina* -, ca singurul canal pentru comunicarea Cuvântului. Chirii şi Metodie au purtat mai multe discuţii, în timpul misiunii lor din Moravia şi în timpul şederii

„erezia celor trei limbi", crezând că Evanghelia putea fi transmisă numai în cele trei limbi utilizate în inscripţia lui Pilat de pe Crucea lui Hristos: ebraica, greaca şi latina. Dimpotrivă, Chirii şi Meto- die evidenţiau că, în Răsărit, slavii, ca şi armenii, perşii, egiptenii, georgienii şi arabii, II lăudau pe Dumnezeu în propriile lor limbi[12].

Politica deliberată de traduceri presupunea o misiune ce se transforma într-o „indigenizare" rapidă a Bisericii, „indigenizare" devenită parte integrantă din diversele culturi naţionale. In cele din urmă, creştinismul ortodox bizantin s-a înrădăcinat adânc în viaţa lor şi nici o dominaţie străină, nici vreo ideologie profană nu au putut să-l smulgă cu uşurinţă. Dar „indigenizarea" a mai implicat şi existenţa Bisericilor „naţionale", în special după dezmembrarea a ceea ce Obolensky a numit *„.Byzantine Commonwealth*" („Comuniunea bizantină"). Naţionalismul modern a secularizat şi pe mai departe conştiinţa naţională de sine a naţiunilor est-europene, deteriorând sensul universalităţii (sobornicităţii) creştine dintre ele.

Metodele şi principiile misionare bizantine şi-au aflat continuarea în Rusia ortodoxă. Ştefan de Perm (1340-1396), de exemplu, este cunoscut drept apostolul zyrienilor, un trib finlandez din Rusia de Nord. După ce a învăţat greceşte, Ştefan a tradus Scripturile şi Liturghia în limba zyrienilor şi a devenit episcopul lor[13]. Exemplul său a fost urmat până în secolul XX în expansiunea misionară a Bisericii Ortodoxe din Asia şi chiar pe continentul american, prin Alaska.

3. ESHATOLOGIA

Eshatologia nu poate fi realmente niciodată considerată drept un capitol separat al teologiei creştine, deoarece defineşte caracterul teologiei în ansamblu. Faptul se adevereşte îndeosebi cu privire la cugetarea creştină bizantină, aşa cum am încercat să arătăm în capitolele

a propriei sale spiritualităţi şi a propriei atitudini faţă de „lume". Mai departe, urmându-i pe Sf. Grigorie de Nyssa şi pe Sf. Maxim Mărturisitorul, eshatologia socoteşte sfârşitul suprem drept o stare *dinamica* a omului şi a întregii creaţii. Ţelul existenţei create nu este - aşa cum credea Origen - o contemplare statică a „fiinţei" dumnezeieşti, ci o înălţare dinamică a iubirii, ce nu se sfârşeşte niciodată, fiindcă fiinţa transcendentă a lui Dumnezeu este inepuizabilă; această înălţare conţine lucruri noi *(novissima),* încă de descoperit, prin legătura dragostei.

Insă starea eshatologică nu este numai o realitate a viitorului, ci şi o *trăire prezentă* (actuală), accesibilă în Hristos prin darurile Duhului. Canonul euharistie din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur actualizează a doua venire a lui Hristos, împreună cu evenimentele din trecut: Crucea, groapa, învierea şi înălţarea. In prezenţa euharistică a lui Hristos, a doua venire a Sa este deja realizată, iar „timpul" se transcende. La fel, întreaga tradiţie a spiritualităţii monahale răsăritene se bazează pe premisa că acum, în viaţa de aici, creştinii pot experia vederea lui Dumnezeu şi realitatea „îndumnezeirii".

Acest accent puternic pus pe eshatologia „deja înfăptuită" explică de ce creştinismului bizantin îi lipseşte simţul răspunderii directe pentru istorie. Or, dacă eshatologia recunoaşte o atare răspundere, ea tinde să se bazeze pe astfel de instituţii pe care le poate produce însăşi istoria - ca, de exemplu, Imperiul creştin şi Biserica în sine care îşi asumă răspunderea faţă de societate în ansamblu, luând călăuzire şi inspiraţie din Evanghelia creştină. Dar „mişcarea" dinamică ce caracterizează „noua omenitate în Hristos", şi pentru care Biserica este răspunzătoare, nu este o mişcare a istoriei, ci o creştere mistică în Dumnezeu, cunoscută numai sfinţilor. Mişcarea se produce, desigur, în mijlocul istoriei şi, până la un punct, poate influenţa procesul istoric, dar ea nu aparţine istoriei, în special fiindcă anticipează sfârşitul istoriei. Intr-

independenţa faţă de lume, domnia asupra creaţiei şi asupra istoriei. De aceea, ea trebuie să fie independentă de ceea ce înţelege lumea ca istorie.

Existând în istorie, Biserica aşteaptă a doua venire a lui Hristos cu putere, ca triumf vizibil al lui Dumnezeu în lume şi ca transfigurare finală a întregii creaţii. Omul - centrul şi stăpânul creaţiei - va fi readus (restaurat) atunci la starea sa originară, care s-a deteriorat prin păcat şi moarte. Această restaurare va presupune „învierea trupului", deoarece omul nu este numai „suflet", ci este un tot psihosomatic, în mod necesar incomplet fără propriul trup. In cele din urmă, a doua venire va însemna şi judecată, deoarece criteriul a toată dreptatea - Hristos însuşi - va fi prezent nu doar „prin credinţă", solicitând răspunsul liber al omului, ci în deplină certitudine şi putere.

Aceste trei sensuri fundamentale ale termenului de *parousia* - transfigurare universală *fcosmică*, în text), înviere şi judecată - nu constituie subiecte de speculaţie la teologii bizantini; totuşi ele rămân în chiar centrul trăirii liturgice bizantine.

Sărbătoarea *Schimbării la Faţă* (6 august), una dintre marile răscruci ale anului liturgic bizantin, serbează, în „lumina taborică", anticiparea istorică a venirii lui Hristos: „Astăzi pe muntele Taborului întru arătarea luminii Tale, Cuvântule, Lumina cea neschimbată din lumina Tatălui cel nenăscut, am văzut pe Tatăl ca Lumină şi pe Duhul ca Lumină, călăuzind cu lumină toată făptura"[14]. In noaptea de Paşti, dimensiunea eshatologică a învierii se anunţă repetat: „O, Paştile mari şi preasfinţite Hristoase! O, înţelepciunea, Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine mai adevărat în ziua cea neînserată a împărăţiei Tale"[15]. *Parusia* ca judecată apare des în imnologia bizantină, îndeosebi în perioada Triodului. Aici, de asemenea, dragostea lucrătoare faţă de aproapele nostru este adeseori scoasă în relief de imnografi: „După ce am luat cunoştinţă de poruncile

vine să judece tot pământul să ne zică: «Veniţi, binecuvântaţii Părintelui Meu, de moşteniţi împărăţia pe care am gătit-o vouă»[16].“

Singurul subiect pe care teologii bizantini s-au văzut siliţi să-l abordeze, în dispute mult mai sistematice şi mai teoretice cu privire la eshatologie, a fost controversa medievală privind purgatoriul, învăţătura latină care susţine că dreptatea dumnezeiască cere despăgubire pentru toate păcatele comise şi că, ori de câte ori „satisfacţia" nu s-ar putea oferi înainte de moarte, dreptatea s-ar realiza prin „focul temporar din purgatoriu", a fost cuprinsă în *Mărturisirea de credinţă* semnată de împăratul Mihail al VUI-lea Paleologul şi acceptată de Sinodul de la Lyon (1274)[17]. Scurta unire de la Lyon nu a cauzat multe discuţii pe această temă în Bizanţ, dar problema a apărut din nou la Florenţa şi s-a examinat timp de mai multe săptămâni. Decretul final privind unirea, pe care Marcu (Eugenicul) al Efesului a refuzat să-l semneze, cuprindea o lungă definiţie privind purgatoriul[18].

Disputa dintre greci şi latini, la care Marcu a fost principalul purtător de cuvânt, a demonstrat o radicală deosebire de optică. In timp ce latinii au luat drept subînţeles modul lor de abordare legalistă (juridică) a dreptăţii dumnezeieşti - care, potrivit lor, cere despăgubire pentru fiecare act păcătos -, grecii au interpretat păcatele mai puţin ca acte comise decât ca maladie morală şi spirituală ce trebuia vindecată prin îndelunga răbdare dumnezeiască şi prin dragoste. Latinii au mai subliniat şi ideea de judecare individuală de către Dumnezeu a fiecărui suflet, o judecată ce împarte sufletele în trei categorii: drepţii, păcătoşii şi cei din categoria de mijloc sau care au nevoie să fie „purificaţi" prin foc. Intre timp, grecii, fără să nege judecata particulară după moarte, sau fiind de acord asupra existenţei celor trei categorii, au susţinut că nici drepţii, nici păcătoşii nu vor ajunge la starea lor *finală* fie de fericire, fie de condamnare înainte de ziua cea din urmă. Ambele părţi au fost de acord

„jertfa cea fără de sânge" pentru „patriarhi, profeţi, apostoli şi pentru tot sufletul drept ce s-a săvârşit întru credinţă" şi chiar pentru însăşi Fecioara Maria. Evident, Marcu a înţeles starea de fericire nu ca pe o stare juridică de perfecţiune statică, ci ca pe o înălţare nesfârşită, în care întreaga comuniune a sfinţilor - Biserica din cer şi Biserica de pe pământ - a început cu Hristos[19]. In comuniunea Trupului lui Hristos, toţi credincioşii Bisericii, vii sau morţi, sunt interdependenţi şi uniţi prin legături de dragoste şi de grijă reciprocă. Astfel, rugăciunile Bisericii de pe pământ şi intervenţiile sfinţilor în cer pot să-i ajute efectiv pe toţi păcătoşii, adică pe toţi oamenii, să ajungă mai aproape de Dumnezeu. Această comuniune a sfinţilor însă este încă în aşteptarea desăvârşirii finale a *Parusiei (parousia)* şi a învierii generale, când un hotărâtor, dar tainic semn de hotar va fi atins de fiecare destin individual.

Disputa florentină privind Purgatoriul pare să fi fost în mare parte improvizată pe loc, iar ambele părţi au utilizat argumente din Sfânta Scriptură şi din Tradiţie, care nu întotdeauna par convingătoare. Ba încă, deosebirea în ce priveşte atitudinea fundamentală faţă de mântuirea în Hristos este uşor detectabilă. Legalismul care aplica destinului omenesc individual doctrina anselmiană a „satisfacţiei" este *ratio theologica* a învăţăturii latine despre Purgatoriu. După Marcu Eugenicul al Efesului însă, mântuirea este comuniune şi „îndumnezeire". Pe calea sa către Dumnezeu, creştinul nu este singur; el este mădular al Trupului lui Hristos. El poate realiza comuniunea chiar acum, înainte de moarte, ca şi după aceea, şi, în orice caz, el are nevoie de rugăciunea întregului Trup, cel puţin până la sfârşitul timpului, când Hristos va fi „totul întru toate". Desigur, o atare înţelegere a mântuirii prin comuniune exclude orice concepţie juridică privind puterile pastorale şi sacramentale ale Bisericii, fie peste vii sau peste morţi, fie vreo descriere precisă a stării sufletelor celor răposaţi înaintea învierii generale, căci Răsăritul nu va avea nicicând o doctrină despre „indulgenţe"

ortodocşi, Biserica Ortodoxă n-a păşit niciodată în calea căutării de declaraţii doctrinare exacte privind ceea ce este „dincolo*. Varietatea credinţelor populare, adesea o varietate sancţionată în literatura aghiografică, există în practică, dar Biserica însăşi, şi în special cultul ei, se mărgineşte la o eshatologie fundamental hris- tocentrică: „Pentru că voi aţi murit şi viaţa voastră este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viaţa noastră, Se va arăta, atunci şi voi, împreună cu El, vă veţi arăta întru slavă* (Coloseni 3, 3-4). Până la acea „arătare* din urmă, Trupul lui Hristos, ţinut laolaltă prin legătura Duhului, cuprinde atât pe cei vii, cât şi pe cei morţi, cum sunt simbolizaţi pe Disc în timpul Liturghiei, unde părticelele de pâine, care pomenesc pe cei ce odihnesc în Hristos şi pe cei ce sunt încă părţi ale comunităţii creştine vizibile de pe pământ, sunt toate unite într-o singură comuniune euharistică. Fiindcă într-adevăr moartea, prin înviere, şi-a pierdut puterea peste cei ce sunt „într-Insul*. Ea, moartea, nu-i poate separa însă nici de Dumnezeu, nici unul de altul. Această comuniune în Hristos, indestructibilă prin moarte, face posibilă şi necesară rugăciunea continuă a tuturor mădularelor Trupului unul pentru altul. Rugăciunea *pentru cei răposaţi,* ca şi rugăciunea pentru cei *vii prin* sfinţii trecuţi din viaţă, exprimă o singură, indivizibilă „comuniune a sfinţilor*.

îndeplinirea finală a soartei umane va consta însă într-o judecată de apoi. Condamnarea origenismului de către Sinodul al V-lea Ecumenic (553) implică respingerea foarte explicită a învăţăturii despre *apocatastază*, adică a ideii că întreaga creaţie şi întreaga omenire vor fi „readuse*, în cele din urmă, la starea originară de fericire. Evident, motivul fundamental pentru care apocatastaza s-a socotit incompatibilă cu înţelegerea creştină a sorţii finale a omului este că ea implică o diminuare radicală a *libertăţii* umane. Dacă Sf. Maxim Mărturisitorul are dreptate în definirea de către el a libertăţii sau a liberului-arbitru, ca semnul însuşi al

Dumnezeu. La ultima confruntare cu Logosul, în ziua de apoi, omul încă va avea posibilitatea de a-L respinge, şi astfel să meargă la iad.

Libertatea omului nu se nimiceşte nici prin moartea fizică; astfel, există posibilitatea de schimbare continuă şi de rugăciune reciprocă. Dar tocmai această libertate incumbă responsabilitate şi, prin urmare, testul suprem al judecăţii de apoi, când - singur în întregul sistem cosmic ce va cunoaşte atunci pe viu propria transfigurare finală - omul va avea încă privilegiul de a se confrunta cu consecinţa veşnică fie a lui „da“, fie a lui „nu“ faţă de Dumnezeu.

NOTE

1. Henry Gregoire, *Byzantium: An întroduction to East Roman Civi- lization* (Bizanţ: O introducere în civilizaţia romană răsăriteană), editori N.H. Baynes şi H.St. L.B. Moss, Londra: Oxford University Press, 1948, p. 134-145.

2. Teologia Mistică, p. 7.

3. Vezi cap. 11.

4. *Novella VI, Corpus juris civilis,* ed. Rudolfus Schoell, Berlin, 1928,
III, 35-36. Studiul fundamental asupra temei este: Francis S. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background* (Creştinismul primar şi filosofia politică bizantină: Origini şi fundal), Washington: Dumbarton Oaks Studies, IX (1966), în două volume şi conţinând bibliografie exhaustivă. Vezi şi J. Meyendorff, „Iustinian, Imperiul şi Biserica", în *Dumbarton Oaks Papers,* 22 (1968), 45-60.

5. Mineiul Sărbătorilor, p. 254.

6. *Actapatriarchatus Constantinopolitani*, ed. F. Miklosich şi J. Miiller, Viena, 1862, p. 188-192.

7. *Titlul* 2. *Jus graeco-romanum,* ed. Zepos, Atena, 1931, II, 241.

9. Vezi J. Meyendorff, „Byzantine Views of Islam[a], *Dumbarton Oaks* ***PapcrSy*** 18 (1964), p. 115-132; şi A(del) Khoury, *Les theologiens byzantins et iTslam*, Louvain: Nawelaerts, 1969.

10. Pentru istoria acestor misiuni şi consecinţele lor culturale, vezi Francis Dvornik, Byzantine *Missions Among the Slavs*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1970; şi D. Obolensky, *The Byzantine Corn- monwealth: Eastern Europe*, 500-1453 (Comuniunea Bizantină: Europa de Răsărit, 500-1453). Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

11. Trad. de Roman Jakobson în „St. Constantinei Prologue to the Gospel" (Prologul Sf. Constantin la Evanghelie), *St. Vladimir's Semi- nary Quarterly*, 7(1963), No. 1, 17-18.

12.Vita Constantini 16, 7-8, în *Constantinus et Methodius Thessalo- nicenses. Fontes$_y$ Radovi Staroslovenskog Instituta* 4 (1960), 131.

13. Asupra lui Ştefan, vezi îndeosebi George Fedotov, *TheRussian Religious Mind* (Cugetarea religioasă rusă), Cambridge: Harvard University Press, 1966, II, p. 230-245.

14.Exapostilaria$_y$ Mineiul Sărbătorilor, p. 495.

15. Canonul Paştelui, peasna 9, *Penticostarul;* acest *tropar* se foloseşte şi ca rugăciune după împărtăşire la Liturghia euharistică.

16. Duminica lăsatului sec de carne, *Litia, Triodul.*

17. *Enchyridion Symbolorum$_y$* ed. H. Denzinger, No. 464.

18. *Ibidem*, No. 693.

19. Vezi cele două tratate ale lui Marcu privind purgatoriul la L. Petit, „Documente referitoare la Sinodul de la Florenţa I; Problema purgatoriului la Ferrara“, *Patrologia Orientalis* 15(1920), No. 1, 39-60,108-151. O traducere rusă a acestor texte este dată la Amvrozie, *SviatoiMark Efesskii iFlorentiiskaia Unia,* Jordanville, New York, 1963,58-73,118-150. J. Gill, *The Council ofFlorence* (Sinodul de la Florenţa), Cambridge:

CONCLUZIE

ANTINOMIILE

A încerca o descriere a teologiei bizantine, folosind simultan metoda istorică şi cea sistematică, atrage riscul evident de a provoca nemulţumirea atât a istoricilor, cât şi a teologilor sistematici. Pentru autorul de faţă însă, riscul a meritat osteneala, deoarece el este esenţial de acord cu o declaraţie recentă din partea lui Jaros- lav Pelikan despre învăţătura de credinţă creştină: „Tradiţia fără istorie a omogenizat toate stadiile de dezvoltare într-un singur adevăr socotit static; istoria fără tradiţie a produs un istoricism ce relativizează evoluţia învăţăturii creştine, în aşa fel încât deosebirea dintre dezvoltarea autentică şi aberaţia malignă să pară complet arbitrară"[1].

In cazul teologiei bizantine, declaraţia metodologică a lui Pelikan este deosebit de relevantă, datorită trăsăturilor interioare ale trăirii creştine înseşi. Mereu preocupată de adevăr şi, în principiu, de excluderea oricărui relativism, cugetarea bizantină a evitat atât raţionalismul conceptual, cât şi autoritarismul, care totdeauna au fost componente ale „tradiţionalismului" din Occident. In propriul său conservatorism, teologia bizantină se bazează pe criterii

implică schimbare, dar şi loialitate faţă de trecut. Nici schimbarea, nici conservatorismul însă nu constituie scop în sine. O tradiţie redusă la păstrarea conceptelor şi a formulelor exclude înaintarea în viaţă şi este insensibilă la virtutea creştină a nădejdii: în cântările lor pascale şi la fiecare Liturghie euharistică, bizantinii nu au încetat niciodată de a spera într-o „împărtăşire mai adevărată" cu Dumnezeu în împărăţia ce va să vină. Dar chiar această înaintare este posibilă numai dacă se evită prăpăstiile „inovaţiilor", neconcordante cu temeliile apostolice ale credinţei, date o dată pentru totdeauna în Sfânta Scriptură şi în *kerygma* iniţială a martorilor oculari ai lui Iisus.

Teologia bizantină n-a fost nici sistematic anticonceptuală, nici antiierarhică. Convertirea intelectualilor greci la Hristos a însemnat, după Origen, că termenii filosofici şi argumentele logice aveau să fie intens utilizate în exprimarea şi în dezvoltarea adevărurilor creştine. Totuşi înţelegerea sacramentală a Bisericii impunea structura ierarhică, o continuitate în oficiul învăţătoresc şi, în fine, autoritate sinodală. Nici conceptele, nici ierarhia însă nu au fost considerate ca *izvoare* ale trăirii creştine ca atare, ci doar ca mijloace de a o proteja, de a o canaliza în concordanţă cu regula iniţială a credinţei şi de a o exprima în aşa fel încât să-i dea viaţă şi relevanţă în cadrul proceselor schimbătoare şi evolutive ale istoriei.

Pentru a-şi păstra identitatea, gândirea teologică bizantină a trebuit să cunoască mai multe crize serioase: reapariţia ispitei de a adopta concepţia elenistă despre lume a origenismului; conflictul cu papalitatea romană privind natura autorităţii bisericeşti; controversa doctrinară în jurul „energiilor" lui Dumnezeu, în secolul al XIV-lea şi multe altele. Inevitabil, controversele au dus la atitudini şi definiţii oficiale, în parte determinate de polemică. O anumită „îngheţare" a conceptelor şi a formulelor a fost rezultatul lor inevitabil. Însă chiar în definiţiile lor oficiale, teologii bizantini au reuşit în

reciproc, fără a fi iraţionale. Astfel, preocupările bizantine privitoare la învăţătura despre Dumnezeu, izvorâte din polemica Părinţilor capadocieni contra lui Eunomie şi cristalizate în palamismul secolului al XIV-lea, afirmă că în Dumnezeu există o reală distincţie între Persoane şi „fiinţa" comună, tot aşa cum se susţine că acelaşi Dumnezeu este atât transcendent („în fiinţă"), cât şi imanent (în „energii"). La fel, în timp ce rămâne fiinţial neschimba- bil, Dumnezeu este mărturisit ca *devenind* Creator al lumii în timp, prin propria Sa „energie"; dar deoarece „energia" este necreată - adică *este* Dumnezeu, schimbabilitatea este văzută ca atribut real al dumnezeiescului. Antinomiile filosofice cerute în această teologie reflectă o înţelegere personalistă şi dinamică a lui Dumnezeu, o experiere pozitivă a lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, inexprimabilă în termeni filosofici greceşti.

La nivel de antropologie, deopotrivă, aflăm concepte antinomice în cugetarea creştină bizantină. Omul, în timp ce este cu siguranţă creatură şi, ca atare, este *exterior* lui Dumnezeu, este definit, chiar în propria sa *natură*, ca fiind pe deplin el însuşi numai când se află în *comuniune* cu Dumnezeu. Această comuniune nu este o contemplare statică a „fiinţei" lui Dumnezeu - cum crezuse Origen -, ci este o înaintare veşnică în inepuizabilele bogăţii ale vieţii dumnezeieşti. Acesta este însuşi motivul pentru care învăţătura despre *îndumnezeire (theosis)* - adică procesul prin care, în Hristos, omul îşi redobândeşte legătura sa iniţială cu Dumnezeu şi creşte în Dumnezeu, „din slavă în slavă" - constituie tema centrală a teologiei bizantine şi a trăirii creştine răsăritene înseşi. Aici, iarăşi, concepte statice ca: „natura umană" - adică ceea ce este propriu omenesc - şi „harul dumnezeiesc" - adică ceea ce vine de la Dumnezeu - pot fi folosite doar antinomic; harul este văzut ca parte din natura însăşi.

De asemenea, dacă înţelegem soarta finală a omului şi, prin urmare, „mântuirea" sa ca „theosis" sau „îndumnezeire", mai degrabă decât îndreptare din păcat şi vină

cu autoritate pentru a conduce şi a judeca. Iarăşi, este imposibil să definim eclesiologia bizantină fără a face măcar un apel parţial la antinomie, îndeosebi la descrierea raportului dintre „instituţie" şi „eveniment", dintre „levit" şi „profet", dintre „ierarh" şi „sfânt". In absenţa oricărui criteriu juridic sau infailibil de autoritate, cu declaraţii des repetate că autoritatea nu constituie izvor al adevărului, ci este ea însăşi dependentă de credinţa acelora care sunt chemaţi să o practice, a fost inevitabil ca obştea monastică, la fel ca şi personalităţile duhovniceşti individuale, să intre în competiţie, din când în când, cu episcopii şi sinoadele, ca purtători de cuvânt ai tradiţiei autentice şi ca mărturii ale adevărului. In realitate, această polaritate făcea parte integrală din viaţa Bisericii şi nu ducea în mod necesar la conflict: ea reflecta doar taina libertăţii umane, libertate văzută ca însuşi darul Duhului Sfânt, revărsat asupra fiecărui creştin la Botez şi făcându-1 mădular responsabil al Trupului lui Hristos. Insă, chiar şi atunci, înţelegerea sacramentală a eclesiologiei a servit drept garant împotriva individualismului şi a arbitrarului: răspunderea putea să fie înţeleasă doar în acest cadru bisericesc şi sacramental, care, la rândul lui, era cu neputinţă fără o slujire identificabilă a episcopilor şi a preoţilor.

Acestea sunt intuiţiile fundamentale care au determinat morala socială şi individuală a creştinilor bizantini. De fapt, cu greu putem afla în întreaga literatură religioasă a Bizanţului vreo tratare sistematică a moralei creştine sau a comportamentului creştin, găsind mai degrabă exemple de exegeză morală a Sfintei Scripturi, precum şi tratate ascetice despre rugăciune şi spiritualitate. Aceasta înseamnă că morala bizantină a fost eminamente „morală teologică". Afirmaţia fundamentală că *tot omul*, creştin sau nu, este creat după chipul lui Dumnezeu şi, prin urmare, este chemat la împărtăşire dumnezeiască şi la „îndumnezeire", a fost

înţeles întotdeauna ca fiind orientate dinamic spre singurul Logos întrupat, şi toate trebuiau desăvârşite în El.

Moştenirea religioasă a Bizanţului creştin s-a definit adeseori în contrast cu Apusul, şi într-adevăr întreaga sa concepţie despre raportul dintre Dumnezeu şi om este diferită de aceea care a prevalat în creştinismul latin post-augustinian. Aflat în căutarea unui Dumnezeu nu doar transcendental, ci şi trăit existenţial şi prezent în chip imanent în om şi angajat în descoperirea treptată a omului ca fiinţial deschis, dezvoltându-se şi maturizându-se, omul contemporan trebuie să fie mult mai receptiv faţă de susţinerile fundamentale ale gândirii bizantine, gândire care poate dobândi apoi o surprinzătoare relevanţă contemporană.

1. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine I. The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600) = Tradiţia creştină. Istoria dezvoltării învăţăturii de credinţă I. Apariţia tradiţiei catolice (universale),

BIBLIOGRAFIE

Bibliografia de faţă, adusă substanţial la zi pentru retipărirea din 1983, dă posibilitatea pentru lectură suplimentară. Ea prezintă cărţile şi articolele utilizate şi care conţin informaţia bibliografică adiţională. O bibliografie aproape exhaustivă - până în anul 1959 - poate fi găsită în lucrarea lui Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Biserica şi literatura teologică în Imperiul Bizantin).

Nu toate cărţile şi articolele menţionate în note sunt incluse aici. Cărţile de informare generală, citate la capitolul I, nu se repetă, cu toate că aceste subiecte sunt evident relevante şi pentru temele celorlalte capitole.

TENDINŢE ISTORICE **CAPITOLUL I**

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich$_y$* Munchen: Beck, 1959. *Este cea mai cuprinzătoare lucrare de referinţă asupra gândirii bisericeşti şi a instituţiilor bizantine; completă din punct de vedere bibliografia*

Boulard, E. „L'eucharistie d'apres le Pseudo-Denys l'Areopagite" (Sf. împărtăşanie după Pseudo-Dionisie Areopagitul), *Bulletin de littera- ture ecclesiastique* 58 (1957), p. 193-217; 59 (1958), p. 129-169.

Florovsky, Georges, *Vizantiiskie Otţî V-VIIIvekov* (Părinţii bizantini din secolele V-VID), Paris, YMCA Press, 1933. *Carteplinâ de sclipitoare aprecieri*

Gouillard, Jean, „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commen- taire“ (Sinodiconul Ortodoxiei. Ediţie şi comentariu) *Travaux et memoires* II, Paris: Centre frangais d'etudes byzantines, 1967. *Cartea este un izvor fundamental pentru istoria teologiei din Bizanţ după 843. Comentariul abordează toate problemele teologice principale.*

Jugie, Martin, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium abEccle- sia Catholica dissidentium,* I-V, Paris: Letouzey, 1926-1935. O *monumentală trecere în revistă*, *cuprinzând multe citate directe şi referinţe bibliografice preţioase; critică autorii bizantini dintr-o îngustă perspectivă scolastică faţă de problemele teologice.*

Lossky, Vladimir, *TheMystical Tbeology of theEastern Church* (Teologia mistică a Bisericii Ortodoxe), Londra: Clarke, 1957. *Lucrarea a devenit clasică pentru înţelegerea raportului dintre Dumnezeu şi om în Răsăritul creştin.*

Vision of God (Vederea lui Dumnezeu), Londra: Faith Press, 1963. *Este o tratare istorică a subiectului după gândirea patristică greacă.*

Meyendorff, John, *Living Tradition* (Tradiţia vie), Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine: I. TheEmergence of the Catholic Tradition. II. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Tradiţia creştină. Istoria dezvoltării învăţăturii de credinţă: I. Apariţia tradiţiei universale. II. Duhul creştinătăţii ortodoxe: 600-1700), Chicago University Press, 1971, 1974. *Cea mai cuprinzătoare istorie a ideilor din Răsăritul*

Sever de Antiohia, Filoxen de Mabbug şi Iacob de Sarug), Oxford; Oxford University Press, 1976.

Elert, Werner *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie: Eine Unter- suchung iiber Theodor von Pharan und seine Zeit als Einfuhrung in die alte Dogmengeschichte* (Apariţia hristologiei în Biserica Veche: Cercetare despre Teodor de Faran şi timpul său ca introducere în istoria veche a dogmelor), Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1957. *Lucrare importantă pentru înţelegerea teopashismului şi a aşa-ziselor evoluţii neo-calcedoniene din secolul al Vl-lea.*

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Calcedon (451).* (Hristos în tradiţia creştină din perioada apostolică până la Calcedon), New York: Sheed and Ward, 1965.

Lebon, Joseph, *Le Monophysisme Severien: Etude historique, litteraire et theologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu 'd la constitution de lEglise jacobite* (Monofizitismul lui Sever. Studiu istoric, literar şi teologic asupra rezistenţei monofizite faţă de Sinodul de la Calcedon, până la constituirea Bisericii iacobite). Universitas Catholica Lovaniensis. Diss. II, 4. Louvain, 1909. *Monografie de bază care arată că hristologia „monofizită* a lui Sever de Antiohia a fost, de fapt, hristologia Sf. Chirii al Alexandriei.*

Meyendorff, John, *Christ in Eastem Christian Thought* (Hristos în gândirea creştină ortodoxă), Washington: Corpus, 1969 (traducere a lucrării: *Le Christ dans la theologie byzantine*, Paris: Cerf, 1969). *Trecere în revistă* a *conceptelor hristologice de după Sinodul de la Calcedon.*

Moeller, Charles, „Le Chalcedonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 451 â la fin du Vl-e siecle“, *DasKonzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* (Calcedonianismul şi neo-calcedonianismul în Orient, de la anul 451 până la sfârşitul secolului al Vl-lea), editori: A. Grillmeier şi H.

Rozemond, Keetie, *La Christologie de Saint Jean Damascene* (Hristologia Sf. Ioan Damaschin), Ettal: Buchkunstverlag, 1959. *Rezumat al hris- tologiei patristice greceşti*

CAPITOLUL III

Alexander, P.J., *The Patriarch Nicephorus* (Patriarhul Nichifor), Oxford, 1958. *Monografie asupra unui însemnat teolog ortodox.*

Anastos, Milton V. „The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754" (Disputa iconoclastă cum s-a prezentat la Sinodul iconoclast din 754), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A.M. Friend, Jr.,* Princeton, 1955, p. 177-188.

Bryer, A. şi Herrin, J., editori, *Iconoclasm* (Iconoclasmul), Birmingham, 1976. *Aducere la zi a temei, cu bibliografie de mai mulţi cercetători.*

Florovsky. George, „Origen, Eusebius and the Iconoclastic Contro- versy" (Origen, Eusebiu şi controversa iconoclastă), *Church His- tory* 19 (1950), 77-96. *Stabileşte rădăcinile origeniste ale unei părţi din teologia iconoclastă.*

Grabar, Andre, L'iconoclasme *byzantin: Dossier archeologique.* Paris, 1957. *Importantă pentru înţelegerea cultului icoanelor, în special cum a evoluat în secolul al VII-lea; dovezile arheologice strânse de către autor dau multe informaţii teologului.*

- *Christian Iconography: A Study of Its Origins* (Iconografia creştină. Studiu al originilor ei): Conferinţe A.W. Mellon în domeniul artelor frumoase, 1961. Bollingen Series XXXV, 10. Princeton: Princeton University Press, 1980. *Monumente de artă interpretate de un remarcabil istoric al artei.*

Ioan Damaschin, Sf., *On the Divine Images* (Despre Sfintele

Kitzinger, Ernst, „The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm" („Cultul icoanelor înaintea epocii iconoclaste"). *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 83-150.

Meyendorff, J., *Christ in Eastem Christian Thought* (Hristos în gândirea creştină ortodoxă), Washington: Corpus, 1969, p. 132-148, 203-207. *Legătura cu hristologia; „descriptibilitatea“ lui Dumnezeu.*

Ostrogorsky, George, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilders- treites (Studii asupra istoriei conflictului iconoclast bizantin),* Breslau, 1929, retip. la Amsterdam: Hakkert, 1964. *Studiu istoric de bază.*

Ouspensky, Leonide, *Theology of theîcon* (Teologia icoanei), I-II, Crest- wood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978-1983. *Icoanele văzute în perspectiva unei Ortodoxii stricte.*

Schonborn. Christoph von, *Uicone du Christ: fondements theologiques elabores entre le Ier et la II6 Concile de Nicee: 325-787* (Icoana lui Hristos: temeiuri teologice elaborate între I-ul şi al II-lea Sinod de la Niceea: 325-787), Fribourg, 1976.

Teodor Studitul, Sf., *On theHolyIcons* (Despre Sf. Icoane), Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1981.

CAPITOLUL IV

Dobroklonski, A. *Prepodobnîi Feodor*, *igumen studiiskii* (Sf. Teodor, stareţul Studionului), 2 voi., Odesa, 1913-1914. *Monografie de bază despre marele reformator monahal.*

Dvornik, F., *The Photian Schism: History and Legend* (Schisma fotiană: istorie şi legendă), Cambridge: Harvard University Press, 1948. *Reabilitare istorică a lui Fotie de un cercetător romano-catolic.*

Gardner, A., *Theodore ofStudium. His Life and Times* (Teodor Studitul. Viaţa şi epoca sa), Londra, 1905.

Gouillard, J., „L’heresie dans PEmpire byzantin des origines au XIle sie- cle" (Erezia în Imperiul Bizantin de la origini până

Grossu, Nicholai (Grosu Nicolae), *Prepodobnîi Feodor Studit* (Sf. Teodor Studitul), Kiev, 1907.

Hergenrother, J., *Photius, Patriarch von Konstantinopel: Sein Leben, seine Schrifien und das griechische Schisma* (Fotie, patriarhul Constantinopolului. Viaţa, scrierile şi schisma grecească), 3 voi. Regensburg, 1867-1869; retip. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.*Incarnai este singura prezentare sistematică a teologiei lui Fotie: foarte acid la adresa grecilor „schismatici*

Joannou, P., *Christliche Metaphysik in Byzanz, I. Die Illuminationslehre derMichael Psellos und Joannes Italos* (Metafizica creştină în Bizanţ, învăţătura despre iluminare a lui Mihail Psellos şi Ioan Italos), Studia Patristica et Byzantina, 3. Heft. Ettal. 1956.

Lemerle, P., *Le premier humanisme byzantin* (Cel dintâi umanism bizantin), Paris: Presses Universitaires de France, 1971. *O prezentare a civilizaţiei bizantine din perioada medievală primară.*

Stephanou, P.E.*.Jean Italos, philosophe et humaniste* (Ioan Italos, filosof şi umanist), Orientalia Christiana Analecta, 134, Roma, 1949.

Uspensky, Theodor, *Ocerkipo istorii Vizantiiskoi obrazovannosti* (Observaţii asupra Istoriei învăţământului bizantin), St. Petersburg, 1891. *Importantă în special pentru evoluţiile intelectuale din secolul al XI-lea.*

Zervos, Chr., *Un philosophe neoplatonicien du XI^e siecle: Michel Psellos*, Paris, 1920.

CAPITOLUL V

Chitty, Derwas J., *The Desert - a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Pustiul - cetate: O introducere în studiul monahismului palestinean sub Imperiul Creştin), Oxford,

Untersuchungen, 55,1, Leipzig, 1941. *Cea mai însemnata prezentare a teoriei „messaliene“ privind scrierile lui pseudo-Macarie.*

Die Theologie des Makarios/Symeon (Teologia lui Macarie/Simeon). Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, phi- losophisch-historische Klasse 103. Gottingen, 1978.

Guillaumont, Antoine. *Les „Kephalaia Gnostica*tt *dEvagre le Pontique et Vhistoire de VOrigenisme chez Grecs et les Syriens* („Capetele gnostice" ale lui Evagrie Ponticul şi istoria origenismului la greci şi la sirieni), Paris: du Seuil, 1962. *Studiu decisiv asupra lui Evagrie şi asupra tradiţiei sale.*

Krivocheine, Basil, *St. Symeon the New Theologian: Life, Spirituality, Doctrine* (Sf. Simeon Noul Teolog: Viaţa, spiritualitatea, învăţătura), Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1983. (Ediţia franceză: Chevetogne, 1980). *Cel mai echilibrat şi mai cuprinzător studiu asupra misticului bizantin.*

Meyendorff, J., „Messalianism or Anti-Messalianism? - A Fresh Look at the „Macarian" Problem". („Messalianism sau antimessalianism? - O privire recentă asupra problemei „macariene"), *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten,* editori: P. Granfield şi J.A. Jungmann, Munster Aschendorff, 1970, II, 585-590. O *trecere în revistă a argumentelor contra teoriei „messaliene*.*

A Study of Gregory Palamas (Studiu despre Grigorie Palamas), Londra: Faith Press, 1962. Ediţia originală în franceză *(întroduction ăVetude de Gregoire Palamas),* Paris: du Seuil, 1959, conţine o analiză completă a scrierilor publicate şi nepublicate ale lui Palamas.

Minin, P., „Glavnîia napravleniia drevne-ţerkovnoi mistiki" (Principalele direcţii ale misticii din Biserica veche), *Bogoslovskii Vestnik* (decembrie 1911), 823-838; (mai 1913), 151-172; (iunie 1914), 304-326; (septembrie 1914), 42-68. *Un scurt, dar foarte perceptiv studiu asupra tradiţiilor*

CAPITOLUL VI

Herman, E., „The Secular Church" („Biserica laică"), *Cambridge Medieval History* IV, 2. Cambridge, 1967. *Este o trecere în revistă a organizării bisericeşti bizantine.*

Kotsonis, H., *Provlimata ekklisiastikis oikonomias* (Probleme de „icono- mie“ bisericească), Atena, 1957. *Se ocupă de iconomie, în special în legătură cu raporturile cu creştinii neortodocşi; autorul a fost arhiepiscop al Atenei din 1967până în 1973.*

Nicodim-Milaş, Episcopul Dalmaţiei. *Das Kirchenrecht der morgenlân- dischen Kirche* (Dreptul canonic al Bisericii Răsăritene), ediţia a Il-a, Mostar, 1905. *Text clasic: există traduceri din originalul sârbesc în mai multe limbi est-europene.*

Pavlov, A., *Kurs ţerkovnogoprava* (Curs de Drept bisericesc), Moscova, 1902. *Una dintre cărţile de referinţă cele mai cuprinzătoare.*

Zuzek, I., *Kormciaia Kniga: Studies on the Chief Code of the Russian Canon Law* (Cormciaia Kniga: Studii asupra principalului cod canonic rusesc). Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1964. *Conţine multe informaţii privitoare la istoria Dreptului canonic bizantin, precum şi o bibliografie bogată asupra subiectului.*

CAPITOLUL VII

Baker, Derek, editor: *The Orthodox Churches and the West* (Bisericile Ortodoxe şi Apusul). Studies in Church History 13. Oxford, 1976. *Mai multe studii atente, alcătuite de cercetători competenţi.*

Denzler, G., „Lignes fondamentales de l’ecclesiologie dans l’empire byzantin" (Coordonatele eclesiologiei în Imperiul Bizantin), *Conci- lium* 67 (1971), 57-68.

Dvornik, F., *The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of*

Byzantium and the Roman Primacy (Bizanţul şi primatul roman), New York: Fordham University Press, 1979. *Privire generală opunând pretenţia de „apostolicitate“ romană atitudinii pragmatice a bizantinilor.*

Haugh, Richard, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Contro- versy* (Fotie şi carolingienii. Controversa privind Sfânta Treime), Balmont, Massachusetts: Nordland, 1975.

Jugie, Martin, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (Despre purcederea Duhului Sfânt după izvoarele revelaţionale şi după schismaticii răsăriteni), Roma, 1936. *Problema Filioque este văzută din punct de vedere strict tomist.*

Meijer, Johann, *A Successful Council of Union: A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880* (Un sinod de unire reuşit. O analiză teologică a Sinodului fotian din 879-880), Tesalonic, 1975. *Un ro- mano-catolic studiază sinodul care cândva a fost recunoscut ca „ecumenic* atât în Răsărit, cât şi în Apus.*

Meyendorff, J.; Afanasieff, N.; Schmemann, A.; Koulomzine, N., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (Primatul lui Petru în Biserica Ortodoxă), Londra: Faith Press, 1963. *Conţine o analiză a tradiţiei bizantine privind succesiunea lui Petru.*

Orthodoxy and Catholicity. New York: Sheed and Ward, 1965. *Mai multe eseuri privitoare la cauzele eclesiologice ale schismei.*

Sherard, Philip, *The Greek East and the Latin West* (Răsăritul grec şi Apusul latin), Londra: Oxford University Press, 1959. *Discută natura teologică a schismei, insistând îndeosebi asupra problemei Filioque.*

CAPITOLUL VIII

Amvrozi (Pogodin), Arhimandrit, *Sviatoi Mark Efesskiî i Florentiîskaia Unia* (Sf. Marcu al Efesului si unirea de la

Gill, J., *The Council ofFlorence* (Sinodul de la Florenţa), Cambridge: Harvard University Press, 1959. *Istoria, devenită clasică, a sinodului, scrisă de un istoric romano-catolic.*

Laurent, Venance, editor: *Les Memoires*“ *du grand ecclesiarque de l*ʸ*Eglise de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le Concile de Florence (1438-1439%* („Memoriile" marelui eclesiarh al Bisericii din Constantinopol, Silvestru Syropoulos, privind Sinodul de la Florenţa (1438-1439). Publicaţii ale Institutului francez de studii bizantine, Paris: Centrul naţional de cercetare ştiinţifică, 1971. *Cea dintâi traducere într-o limbă modernă a unui izvor de bază privind Sinodul de la Florenţa. Introducerea şi comentariul conţin o mină de informaţii vizând problemele teologice.*

Lot-Borodine, Myrrha, *Nicolas Cabasilas*, Paris: l’Orante, 1958. *Teologia lui Cabasilas despre îndumnezeire.*

Mamone, K., „Markos ho Eugenikos. Bios kai ergon" („Marcu Eugenicul. Viaţa şi opera), *Theologia* 25 (1954), 377-104, 521-575.

Mercati, Giovanni, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Theodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della theologia e della letteratura bizantina del secolo XIV.* Studi e testi, 56. Vatican City, 1931. *Tomiştii bizantini din secolul al XlV-lea.*

Mohler, L., *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman* (Cardinalul Bessarion ca teolog, umanist şi om politic), I-III. Pader- born: Schoningh, 1923-1942. *Monografie despre Bessarion (Visarion), cu izvoare originale.*

Papadopoulos, S.G., *Hellenikai metaphraseis thomistikon ergon. Philotho- mistai kai antithomistai en Byzantio* (Traduceri greceşti ale scrierilor tomiste. Tomişti şi antitomişti în Bizanţ), Atena, 1967. *Analiză critică importantă.*

Podskalski, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spătbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15.Jh.)*$_y$ *seine systematischen*

Sevcenko, I., „Intellectual Repercussions of the Council of Florence“ („Repercusiuni intelectuale ale Sinodului din Florenţa"), *ChurchHis- tory* 24 (1955), 291-323. *Lucrare importantă pentru înţelegerea mentalităţii bizantine.*

Sinkewicz, Robert E., „The Doctrine of die Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian“ (Doctrina despre cunoaşterea lui Dumnezeu în scrierile timpurii ale lui Varlaam de Cala- bria), în *Mediaeval Studies* 44 (1982), 181-242.

Turner, C.J.G., „George-Gennadius Scholarius and the Union of Flo- rence“, (Gheorghe-Ghenadie Scholarios şi Unirea de la Florenţa), *Journal of Theological Studies* 18 (1967), 83-103. *Oscilaţiile unuia dintre cei mai mari teologi greci.*

Volker, W., *Die Sakramentsmystik des Nicolaus Kabasilas* (Mistica Sfintelor Taine la Nicolae Cabasilas), Wiesbaden, 1977.

CAPITOLUL IX

Brightman, F. E., *Liturgies Eastern and Western. I: Eastern Liturgies* (Liturghiile răsăritene şi apusene. I: Liturghiile răsăritene), Oxford, 1896. *Lucrare clasică.*

Dalmais, H.I., *The Eastern Liturgies* (Liturghiile răsăritene), New York: Hawthorn, 1960. *Introducere utilă.*

The Festal Menaion (Mineiul Sărbătorilor), Mother Mary and Kallistos Ware, traducători, Londra: Faber and Faber, 1969. *Cântările bizantine la marile sărbători, traduse; introducere utilă, explicând structura slujbelor bizantine.*

Grosdidier de Matons, Jose, *Romanos leMelode et les origines de lapoesie religieuse â Byzance* (Roman Melodul şi originile poeziei religioase în Bizanţ), Paris, 1977. *Studiu general asupra celui mai mare poet liturgic bizantin.*

„Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon“ (Liturghie şi imnografie: condacşi canon), Dumbarton Oaks Papers 34-35(1980-1981), 31-93.

Hapgood, I.F., *Service Book of the Holy Orthodox Catholic*

ortodoxe), New York: Association Press, 1922. *Conţine textul englez al Liturghiilor şi al Tainelor.*

The Lenten Triodion (Triodul Postului Mare), Mother Mary and Kallistos Ware, traducători, Londra: Faber et Faber, 1980. *Imnografia pentru perioada Postului Mare - un uriaş izvor de gândire ascetică şi sacramentală.*

Mateos, J., *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix, nr. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Tipicul Marii Biserici. Manuscrisul Sfânta Cruce, nr. 40. Introducere, text critic, traducere şi note), Orientalia Christiana Analecta, 165-166. Roma, 1962-1963. *Izvor fundamental pentru studiul cultului bizantin.*

Schmemann, A., *Introduction to Liturgical Theology* (Introducere în teologia liturgică), Londra: Faith Press, 1966. *Dezvoltarea conceptelor liturgice bizantine, văzută de un teolog ortodox contemporan.*

Uspensky, Nicholas, *Evening Worship in the Orthodox Church* (Slujba de seară în Biserica Ortodoxă), Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1983. *Include importante idei teologice privind Liturghia- Vecernie a „Darurilor mai înainte sfinţite*“.

Wellesz, E.A., *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Istoria muzicii şi a imnografiei bizantine), ediţia a II-a, Oxford, 1961. *Carte de bază.*

TEME DOCTRINARE **CAPITOLUL X**

Balthasar, H. Urs von, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Liturghia cosmică. Concepţia asupra lumii la Maxim Mărturisitorul), ediţia a II-a, Einsiedeln, 1961. *Studiu de cercetare asupra lui Maxim; a se consulta împreună cu lucrarea lui Thunberg,* Microcosmos şi Mijlocitor *(citat la cap. XI).*

Epifanovici, S.L., *Prepodobnîi Maksim Ispovednik i vizantiiskoe*

sistemul său de teologia bizantină în ansamblu; importantă pentru înţelegerea învăţăturii Sf Maxim despre logoi. ■

Florovsky, George, „Tvarî i tvornosti" („Creaţie şi creaturalitate"), *Pra- voslavnaia Mâsli (Gândirea Ortodoxă),* I (1927), 176-212. *Cuprinzător studiu asupra învăţăturii patristice despre creaţie; traducere parţială engleză în „Ideea de creaţie în filosofia creştini, Eastem Church Quarterly, 8 (1949).*

Meyendorff, J., „Note sur Tinfluence dionysienne en Orient" (Observaţie asupra influenţei dionisiene în Orient), *Studia Patristica II* (Referat prezentat la cea de-a doua Conferinţă Internaţională de Studii Patristice, Oxford, 1955). Texte und Untersuchungen 64 (1957), 547-553. *Influenţa limitată a angbelologiei dionisiene printre bizantini.*

Roques, Rene, *UUnivers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Universul dionisian. Structura ierarhică a lumii după Pseudo-Dionisie), Paris: Aubier, 1954. *Cea mai importantă carte despre „ierarhii*.*

CAPITOLUL XI

Burghardt, W.J., *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria* (Chipul lui Dumnezeu în om după Chirii al Alexandriei), Washington: Catholic University Press, 1957. *Baza antropologică pentru învăţătura despre îndumnezeire.*

Gaith, J., *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse* (Concepţia despre libertate la Grigorie de Nyssa), Paris: Vrin, 1953. *Foarte importantă pentru problema har-libertate.*

Gross, Jules, *La divinisation du chretien d'apres les peres grecs: Contri- bution historique ă la doctrine de grâce* (Indumnezeirea creştinului după Părinţii greci: contribuţie istorică la învăţătura despre har), Paris: Gabalda, 1938.

Kiprian (Kern), *Arhimandrit, Antropologia sv. Grigoria Palamâ* (Antropologia Sf. Grigorie Palamas), Paris: YMCA Press,

Ladner, G.B., „The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa“ (Antropologia filosofică a Sf. Grigorie de Nyssa), *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), 58-94.

Leys, R., *Uimage deDieu chez Saint Gregoire de Nysse* (Chipul lui Dumnezeu la Sf. Grigorie de Nyssa), Bruxelles şi Paris, 1951.

Lossky, V., *On theImageandLikeness* (Despre Chip şi asemănare), New York, Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1974.

O foarte sugestivă colecţie de studii de antropologie, soteriologie patristică şi alte teme teologice.

Lot-Borodine, Myrrha, *La deification de Vhomme* (Indumnezeirea omului), Paris: Cerf, 1969. *Retipărire dintr-o importantă serie de articole publicate în* Revue d’Histoire des Religions, *1923-1933.*

Meyendorff, J., *„Eph ho* chez Cyrille d’Alexandrie et Theodoret“ (Expresia ecj)' ci) la Chirii al Alexandriei şi la Teodoret), *Studia Patristica IV.* Texte und Untersuchungen 79 (1961), 157-161. *Pasajul crucial din Romani 5:12- cum a fost înţeles de Părinţii greci.*

Popov, I.V., „Ideia obojeniia v drevne-vostocînoî ţerkvi" (Ideea de în- dumnezeire în Biserica Ortodoxă Veche), *Voprosî filosofii ipsiho- loghii97* (1906), 165-213. *Articol foarte important.*

Romanides, J.S., *Topropatorikon hamartema* (Păcatul strămoşesc), Atena, 1957. *Evidenţiază contrastul dintre concepţia greacă şi cea augustini- ană despre păcatul originar.*

Thunberg, Lars., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology ofMaximus the Confessor* (Microcosmos şi Mijlocitor. Antropologia teologică a lui Maxim Mărturisitorul), Lund: Gleerup, 1965. *Este cel mai cuprinzător studiu recent asupra Sf. Maxim, ale cărui vederi antropologice erau cele mai influente printre teologii bizantini.*

CAPITOLUL XII

iulianist este importantă pentru înţelegerea dimensiunii antropologice a hristologiei.

Dubarle, A.M., „L'ignorance du Christ chez S. Cyrille d'Alexandrie" (Necunoştinţa lui Hristos la Sf. Chirii al Alexandriei), *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939). *Tratează despre „necunoştinţa prin iconomie" - un concept clasic în hristologia bizantină.*

Gordillo, M., *Mariologia Orientalist* Orientalia Christiana Analecta, 141 (1954). *O încercare de a împăca tradiţia răsăriteană cu cea apuseană, luând drept bune presupoziţiile apusene.*

Mascall, E.L., editor: *TheMotherof God:A Symposium* (Maica lui Dumnezeu. Simpozion), Londra: Dacre Press, 1949. *Importante articole scrise de V Lossky şi G. Florovsky.*

CAPITOLUL XIII

Afanasieff, Nicolas, *Ţerkovî Duha Sviatogo* (Biserica Duhului Sfânt), Paris: YMCA Press 1970. *Un studiu de eclesiologie scris de un teolog ortodox modern, conţinând numeroase idei pentru înţelegerea cugetării bizantine.*

Galtier, Paul, *Le Saint-Esprit en nous dapres lesperes grecs* (Sfântul Duh în noi, după Părinţii greci), Analecta Gregoriana 37 (1946). *Utilă trecere în revistă a textelor patristice.*

Krivocheine, Basile, „The Most Enthusiastic Zealot: St Symeon the New Theologian as Abbot and Spiritual Instructor" (Cel mai entuziast zelot: Sf. Simeon Noul Teolog ca Stareţ şi învăţător duhovnicesc), *Ostkirchliche Studien* 4 (1955), 108-128. *Viaţa în Duhul Sfânt gustată de marele mistic bizantin; unul dintre mai multe articole sugestive despre Sf. Simeon.*

*** Mariologia orientală. învăţătura despre Maica Domnului (n. tr.).**

Capitolul XIV

„Concerning the Holy Spirit" (Cu privire la Duhul Sfânt), *Eastem Church Quarterly 7* (1948), publicat şi separat. *Simpozion pe tema Filioque între teologi ortodocşi şi romano-catolici.*

Meyendorff, John, „The Holy Trinity in Palamite Theology“, *Trinita- rian Theology East and West* (Sfânta Treime în teologia palamită. Teologia trinitară din Răsărit şi Apus), Brookline, Massachusetts: Holy Cross Press, 1977, p. 25-43.

Popov, I.V., *Licînostî i ucenie blajennago Avgustina* (Personalitatea şi învăţătura Fericitului Augustin), I, Serghiev Posad, 1917. O *foarte importantă analiză critică făcută de un specialist în gândirea patristică răsăriteană; volumul al doilea nu a apărut niciodată. Este o lucrare importantă pentru înţelegerea atitudinii răsăritene (ortodoxe) faţă de modelele de gândire augustiniene.*

Prestige, G.L., *God in Patristic Thought* (Dumnezeu în gândirea patristică), Londra: SPCK, 1952.

Radovich, A., *To Mysterion tes hagias Triados kata ton hagion Gregorion Palaman* (Misterul Sfintei Treimi după Sfântul Grigorie Palamas), Tessalonic, 1973.

Regnon, Th. de, *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite* (Studii de teologie pozitivă despre Sf. Treime), Troisieme serie, II (Theories grecques des processions divines), Paris, 1893. *Lucrare fundamentală privind deosebirile dintre modelul grecesc şi cel augustinian de cugetare trinitară.*

Stăniloae, Dumitru, *Theology and the Church* (Teologie şi Biserică), Crest- wood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press. *Mai multe studii importante privind Treimea, elaborate de un teolog român contemporan.*

Vladimir's Seminary Press, 1974. *Prima traducere engleză a celebrei lucrări* De vita in Christo.

King, A. A, *The Rites of Eastern Christendom* (Riturile Creştinătăţii răsăritene), ediţia a Il-a, Roma, Catholic Book Agency, 1947.

Raes, A., *Introductio in liturgiam orientalem* (Introducere în liturghia orientală), Roma, 1947.

Schmemann, A., *Sacraments and Orthodoxy* (Tainele şi Ortodoxia), New York: Herder, 1966.

CAPITOLUL XVI

Bornaert, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^6 au XV^e siecle* (Comentariile bizantine ale dumnezeieştii Liturghii din secolul al VH-lea până în secolul al XV-lea), Archives de POrient Chretien 9. Paris: Institut frangais d'etudes byzantines, 1966. *Text, traducere franceză şi comentariu. Importantă pentru evoluţia simbolismului liturgic.*

Cabasilas, Nicholas, *A Commentary on the Divine Liturgy* (Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii), Trad. J.M. Hussey şi P.A. McNulty, cu o introducere de R.M. French, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1977. *Traducerea celui mai popular comentariu la Liturghia euharistică.*

Kiprian (Kern), Arhimandritul, *Evharistiia* (Euharistia), Paris: YMCA Press, 1947. *Deosebit de importantă pentru problema epiclezei.*

Sallaville, A., *An Introduction in the Study of Eastern Liturgies* (Introducere în studiul Liturghiilor răsăritene), Londra: Sands, 1938.

Taft, Robert, *The Great Entrance:* A *History of the Transfer of Gifts and Other Pre-A naphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom* (V oho- dul Mare. Istoria ieşirii cu Sfintele Daruri şi alte rituri anterioare Anaforei din Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur), în Orientalia Chris- tiana Analecta, 200, Roma, 1975. *Un studiu minuțios al tradiției liturgice bizantine.*

Biserici. O sinteză iniţială a structurii şi interpretării în ajunul iconoclasmului), *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981), 45-75.
O analiză critică a comentariului liturgic scris de patriarhul Gherman
I (t c. 730).

CAPITOLUL XVII

Ales, A.D, „La question du purgatoire au concile de Florence en 1438“ (Problema purgatoriului la Sinodul de la Florenţa în 1438), *Grego- rianum* 3 (1922), 9-50.
Jugie, M., „La question du purgatoire au concile de Ferrare-Florence“ (Problema purgatoriului la Sinodul de la Ferrara-Florenţa), *Echds d'Orient* 20 (1929), 322-332.
Meyendorff, John, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Moştenirea bizantină din Biserica Ortodoxă), Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1982.
Michel, A. *Die Kaisermacht in der Ostkirche (843-1204)* (Puterea împăratului în Biserica de Răsărit (843-1204), Darmstadt:Gentner, 1959. *Lucrare importantă; trebuie însă utilizată împreuna cu lucrarea lui Dvornik intitulată* Political Philosophy (Filosofia politică).
Serghei (Stragorodski), *Pravoslavnoe ucenie o spasenii* (învăţătura ortodoxă despre mântuire), Serghiev Posad,

CUPRINS

BYZANTIVM

JOHN MEYENDORFF

TEOLOGIA BIZANTINĂ

ISBN 978-606-579-241-8

9 786065 792418

www. nemira.ro